خالد زيادة

المسلمون والحداثة الأوروبية



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المسلمون والحداثة الاوروبية

خالد زيادة

لوحة الغلاف: السلطان سليم الثالث (1789 – 1807)،
يعرض قوات النظام الجديد

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

زيادة، خالد
المسلمون والحداثة الأوروبية/ خالد زيادة.
تبصرة: تم إصدار نسخة من كتاب اكتشاف التقدم الأوروبي تحت عنوان المسلمون والحداثة الأوروبية عن دار رؤية - القاهرة 2010.
يشتمل على ببليوغرافية.
ISBN 978 - 614 - 445 - 174 - 8
1. الإسلام والغرب. 2. الثقافة الإسلامية - أوروبا. 3. الحداثة الإسلامية. 4. الإسلا
- أوروبا. 5. البلدان الإسلامية - العلاقات الخارجية - أوروبا. 6. أوروبا -
العلاقات الخارجية - البلدان الإسلامية. 7. الإمبراطورية العثمانية، 1288 - 1918
- تاريخ. 8. الشرق والغرب. 9. الحضارة العربية. 10. الحضارة الإسلامية - التأثير
الأوروبي. أ. اكتشاف التقدم الأوروبي؛ تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا؛ لم يعد
لأوروبا ما تقدمه للعرب/ خالد زيادة. ب. العنوان.
303.482176701821

العنوان بالإنكليزية

Muslims and European Modernism

by Khaled Ziadeh

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـــر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر 2017

المحتويات

لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب

المراجع

مقدمة

منذ ستينيات القرن العشرين، صارت علاقة المسلمين بالحداثة الأوروبية موضوعًا لدراسات تاريخية ونقدية، عبّرت عن ذلك مجموعة من الدراسات التي أسهمت في طرح أسئلة تتناول تأثر العرب، وبالتالي المسلمين، بالحداثة الأوروبية، منذ حملة نابليون بونابرت على مصر في نهاية القرن الثامن عشر، أي في عام 1798، فدرج القول الرائج: «استيقظ الشرق على مدافع بونابرت».

أولى هذه الدراسات التي كان لها تأثير بعيد المدى دراسة الباحث الإنكليزي - اللبناني الأصل - ألبرت حوراني، وعنوانها: «الفكر العربي في العصر الليبرالي»[(1)] الصادرة في عام 1962، والمترجمة إلى العربية في عام 1968 بعنوان: «الفكر العربي في عصر النهضة». وهذه الدراسة قراءة لأعمال أبرز الشخصيات العربية والمسلمة التي تأثرت بأفكار أوروبا في عصر التنوير والثورة الفرنسية، أمثال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وبطرس البستاني، وصولًا إلى طه حسين. وفي عام 1967، قدم المغربي عبدالله العروي قراءة للفكر العربي في كتابه **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**[(2)]، معتمدًا على نماذج تتمثل بالشيخ والسياسي الليبرالي وداعية التقنية. مثلت تلك القراءة نقدًا ثقافويًا غير معهود في الإنتاج الفكري العربي. وأصدر أنور عبد الملك أطروحته[(3)] التي ناقشها في عام 1969، ونشرت في عام 1983، تحت عنوان «نهضة مصر»، وتمثل قراءةً

ماركسية اقتصادية اجتماعية للمجتمع المصري.

عبّرت هذه الدراسات عن بروز جيل جديد من الباحثين الذين يعتمدون منهجيات حديثة تشترك، على الرغم من مشاربها المختلفة، في إعادة نظر نقدية لتجربة التحديث الفكري والسياسي والاقتصادي في العالم العربي. مع مطلع سبعينيات القرن العشرين، قام محمد عمارة[(4)] بعمل جليل، فنشر تراث رواد النهضة العربية الذين تحدث عنهم ألبرت حوراني في الكتاب المذكور آنفًا. كان بعض الأعمال التي نشرها عمارة معروفًا على نطاق ضيق، كأعمال محمد عبده وقاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي، وبعضها الآخر شبه مجهول في المشرق، خصوصًا أعمال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك. أسهمت هذه الأعمال في ازدياد عدد المقالات والدراسات حول ما يُعرف بفكر عصر النهضة العربية. وشكلت مؤلفات الطهطاوي اكتشافًا، خصوصًا رحلته إلى باريس (1826 – 1)، ثم كتابيه التربويين: **المرشد الأمين** و**مناهج الألباب**. وهذا ما ينطبق على علي مبارك، خصوصًا في كتابه **علم الدين**. في هذا السياق، لا بدّ من أن أذكر نشر مقدمة **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** للمصلح النهضوي خير الدين التونسي[(5)] الذي كان مجهولًا حتى ذلك الوقت في المشرق العربي.

في عام 1978، أصدر إدوار سعيد بالإنكليزية كتابه **الاستشراق**[(6)] الذي اكتسب شهرةً واسعة بعد ترجمته إلى العربية في عام صدوره. قدم سعيد نقدًا لرؤية الغرب إلى الشرق عارضًا لأعمال بعض المستشرقين. ورفدت هذه الدراسة أعمال الإسلاميين

الذين انتقدوا كثيرًا تحامل الاستشراق على الإسلام. لا بد من أن نذكر في هذا السياق أن نقد الاستشراق كان حاضرًا في أعمال منهجية آنذاك لدى عبد اللطيف الطيباوي[(7)] وعبدالله العروي[(8)] وغيرهما، إضافة إلى كتاب **أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة** للتونسي هشام جعيط[(9)]، ويمثل قراءة معمقة لأعمال فلاسفة ومفكرين أوروبيين.

قادتني هذه الأعمال إلى الانخراط في موضوع علاقة الإسلام بالحداثة الأوروبية، وكانت الفكرة الشائعة أن العرب عرفوا المدنية الأوروبية مع حملة بونابرت. لكن المسلمين، والعثمانيين تحديدًا، اكتشفوا تلك المدنية قبل قرن كامل من الزمن، وتكمن المفارقة في أن ذلك حدث في إثر هزيمة عسكرية ألمت بالإمبراطورية العثمانية وشكلت مفصلًا في علاقة المسلمين بأوروبا.

***

من المعروف أن الدولة العثمانية بلغت في بدايات القرن السادس عشر أوج امتدادها في أوروبا بسيطرتها على أقاليم بلغاريا واليونان ورومانيا وهنغاريا وصربيا وكرواتيا وأجزاء من بولندا. ثم حاصرت القوات العثمانية فيينا في عام 1529، وعادت إلى حصارها في عام 1683. وبين الحصارين، كانت أوروبا في رقعتها الضيقة قد شهدت تحولات كبرى من النهضة إلى الإصلاح الديني، إلى الاكتشافات البحرية إلى الفتوحات العلمية. يكفي أن نذكر أن حصار قوات الانكشارية فيينا في عام 1683 في وسط أوروبا تزامن في ذلك العام مع تحقيق ليبنتز ونيوتن اكتشافاتهما الفيزيائية التي أسست

للعلوم الحديثة.

كان حصار فيينا في أواخر القرن السابع عشر آخر تقدم أحرزته الدولة العثمانية في أوروبا. فتوالت هزائمها بعد ذلك، الأمر الذي اضطرها إلى توقيع معاهدة كارلوفتس (Karlowitz) التي تخلت بموجبها اسطنبول عن المجر وترانسلفانيا في رومانيا، وعن ميناء آزوف لروسيا، ودلماسيا وجزء من بلاد اليونان لدولة البندقية، وكذلك جزيرة مورة، كما أعادت إلى بولونيا إقليمي بودوليا وأوقرين وأراضي واسعة في أوكرانيا. وبموجب المعاهدة، أُعفيت النمسا وغيرها من الجزية التي كانت تدفعها للسلطان العثماني.

كانت النتائج التي انطوت عليها معاهدة كارلوفيتس مفصلية في التاريخ العثماني. فعدا عن خسارة الأراضي، أدت الحروب والهزائم إلى هجرات كثيفة وانقطاع موارد. لكن الأهم من ذلك هو إقرار الهيئة العثمانية الحاكمة بتفوق أوروبا العسكري، الذي لم يؤدِ إلى انتصار النمسا وحلفائها فحسب، بل إلى بروز قوة عسكرية جديدة هي روسيا التي لم تكن من قبل سوى شعب بائس ومتأخر، بحسب تعبير إبراهيم متفرقة.

حدث هذا التفوق بعدما أخذ القيصر الروسي عن الأوروبيين طرائقهم في بناء جيشه. كان للمثال الروسي دوره في اقتناع الهيئة العثمانية الحاكمة، وعلى رأسها السلطان، بضرورة الانفتاح على علوم أوروبا وتقنياتها.

على امتداد القرن الثامن عشر، استُحدث بعض المؤسسات التعليمية في اسطنبول، كمدرسة الرياضيات والمدفعية، واستُقدم إليها بعض الخبراء الأوروبيين. وكان إنشاء

المطبعة في عام 1727 من أبرز خطوات التحديث العثماني. وفي عهد السلطان سليم الثالث (1789 – 1807)، أُنشئت قوات عسكرية نظامية على الطريقة الأوروبية. رافق ذلك استحداث مؤسسات تعليمية وطباعية واستقدام خبراء أوروبيين، خصوصًا من الفرنسيين الذين كانت لهم مطبعتهم واحتفالاتهم بمناسبة عيد الثورة الفرنسية.

كان بطء الإصلاحات ناجمًا عن المعارضة التي جبهتها بها قوات الانكشارية. فعهد أول السلاطين المصلحين أحمد الثالث (1703 – 1730) أنهته ثورة الانكشارية التي اتهمته بأنه يقلّد الأوروبيين. وهذا ما حدث أيضًا لعهد سليم الثالث (1789 – 1807) الذي انتهى بثورة أتت على مشروعاته وإنشاءاته.

أهم ما تركته تجارب التحديث الإصلاحية العثمانية في القرن الثامن عشر هو رسوخ فكرة الإصلاح. عبرت عن ذلك بضعة نصوص أولها نص رحلة السفير محمد جلبي إلى باريس في عام 1721، أي قبل رحلة الطهطاوي إلى فرنسا بما يزيد على قرن من الزمن. عكست تلك السفارة رغبة الطبقة الحاكمة في الانفتاح على مظاهر المدنية الأوروبية، إضافةً إلى الرسالة التي كتبها إبراهيم متفرقة تحت عنوان **أصول الحكم في نظام الأمم**، وهي تكاد تكون أول محاولة يكتبها مسلم – من أصول مسيحية – لشرح أهمية الأخذ بالتحديثات الأوروبية وعلوم الجغرافيا والعسكرية. يُضاف إلى ذلك نصان قصيران ظهرا ونُشرا إبان حكم السلطان سليم الثالث، يتميزان بأنهما كُتبا بالفرنسية مباشرة. **الأول** للسفير العثماني إلى لندن محمد رئيف نشر في عام 1798 ، و**الثاني** صدر في عام

1803، وهو لسيد مصطفى، أحد طلاب المعاهد التي أنشأها السلطان سليم الثالث.

***

كان اشتغالي على التجربة العثمانية المبكرة في اكتشاف الحداثة الأوروبية قد وضعني أمام أسئلة عن علاقة المسلمين بأوروبا، قبل أن تدهمهم الحداثة وتفرض عليهم خياراتها. وإذا كان الجوار الإسلامي – الأوروبي يرجع إلى القرن الثامن الميلادي، فإنني عدت إلى أصول نظرة المسلمين إلى شعوب أوروبا، وتعقبت تبدلها من الماضي إلى الحاضر.

كان يدفعني إلى ذلك أن هذا الموضوع لم يتناوله باحث عربي أو مسلم من قبل، علمًا أن النظرة المقابلة، أي النظرة الأوروبية إلى المسلمين، كانت موضوعًا لعدد كبير من البحوث التي كتبها أوروبيون وغير أوروبيين.

تتبع البحوث التي عالجت نظرة الأوروبيين إلى المسلمين خطًّا بيانيًّا بات معروفًا: من تعقب أول الآراء الغرائبية عن الإسلام، وهي ترجع إلى القرن التاسع الميلادي، وصولًا إلى الحروب الصليبية التي أدت بدورها إلى ازدياد الاهتمام بالمسلمين عبر ترجمة القرآن، وتخلي أوروبا تدريجًا عن الحرب المقدسة: الصليبية، واعتمادها التبشير.

منذ القرن الثالث عشر الميلادي، برزت الأعمال التي تسعى إلى معرفة أكثر موضوعية وأقل تحاملًا. والمراكز التي انطلقت منها هذه النظرة معروفة أيضًا: إنها جامعات أوروبا. وبطبيعة الحال، فإن اللاهوتيين والفلاسفة هم الذين اختصوا بصوغ

الموقف من الإسلام، لذا انصب عمل هؤلاء على الجانب العقائدي في الإسلام.

في مرحلة لاحقة، ومع انحسار نفوذ الكنيسة وتفتح مجالات علمية وأدبية لا ترضخ للعقيدة الكاثوليكية، انتقل الاهتمام بعالم الإسلام تدريجًا إلى أيدي أدباء ومترجمين وضباط مغامرين وجغرافيين، قبل أن ينضوي هؤلاء في مؤسسة واسعة الأرجاء والاختصاصات والاهتمامات عُرفت باسم **الاستشراق**. وبمعنى آخر، أصبح الإسلام وعالمه في عهدة اللغويين والآثاريين والمؤرخين الغربيين الذين ظهرت نتائج بحوثهم في دوريات صادرة عن جامعات ومؤسسات متخصصة بالشرق.

يجد الباحث اليوم فهارس ومصنفات تقدم إلينا الجهود التي بذلها المستشرقون بشكل منهجي، ويمكننا تعقبها تبعًا لتخصصاتها أو لغاتها.

في نهاية القرن التاسع عشر، ظهرت انتقادات لأعمال المستشرقين، وخاض رواد الإصلاح الإسلامي، خصوصًا جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وسواهما، سجالات معروفة مع مستشرقين معروفين. وكان موقف المسلمين وما زال يراوح بين الاستفادة من إنتاج المستشرقين من جهة، ونقد مواقفهم من جهة أخرى.

أوضح ما يعبر عن ذلك هو الترجمات العربية لأعمال كبار الباحثين الأوروبيين في الإسلام، التي تذيّل بانتقادات وتصحيحات، وبحذف مقاطع في أحيان كثيرة. مع ذلك، فإن قلة من جمهور القراء تعرف أن مستشرقين كشفوا أهم المدونات العربية الإسلامية في التاريخ والآداب وحققوها.

ترافق ازدهار الاستشراق مع بروز القوى الأوروبية، وهو اتهم بأنه عبّر عن المركزية الأوروبية، وهذا صحيح من زاوية نظر محددة. انتهى زمن الاستشراق الكلاسيكي مع نهاية العصر الاستعماري الأوروبي. فشغلت الميدان مراكز البحوث التي تنصب على دراسة المسائل الاجتماعية والسياسية الراهنة. أما الدراسات اللغوية والأثرية، فتحولت إلى اختصاصات ضيقة وغير مثيرة، بسبب بطء نتائجها، وضيق تأثيرها في الوقائع والسياسات. مع ذلك، لم يمت الاستشراق، وما زالت الصراعات المعاصرة تمدّه بالحياة.

يجدر ألّا نُهمل حقيقة أن العالم شهد في نهاية القرن العشرين ثورة في مجالي المعلومات والاتصالات. ومع حوادث حرب أفغانستان وثورة إيران وحرب الخليج واحتلال العراق، أصبحت الوقائع والحوادث المتعلقة بالإسلام في البلدان العربية والإسلامية تحتل حيزًا واسعًا في وسائل الإعلام التي أفسحت المجال لقليلي العلم ونجوم الشاشات. كان المستشرقون من الأجيال الماضية علماء يفنون حياتهم في مجالات البحث التي اختاروها، على الرغم من نواقصهم وادعاءاتهم. وكانت نتائج أعمالهم تصل إلى النخب العالمة وتخضع للنقد والنقاش. أما اليوم، فإن المعلقين على الحوادث والأخبار لا يفعلون شيئًا سوى أنهم يزيدون من سوء الفهم بين عالم الإسلام والغرب.

إذا كان هذا هو المسار التاريخي الذي اتخذته المؤسسات الأوروبية التي اعتنت بالإسلام، فإن شيئًا من هذا القبيل لا نجده في عالم الإسلام. ومع ذلك، ثمة ما يُشار

إليه على سبيل المقارنة؛ فإذا كانت نظرة الأوروبيين إلى الإسلام قد بدأت في إطار مؤسسة الكنيسة الكاثوليكية، لتنتقل في طور آخر إلى أيدي المتخصصين بالإنسانيات والآداب والأنثربولوجيا، فإن نظرة المسلمين إلى أوروبا كانت في البدايات من اختصاص الجغرافيين والمؤرخين والأدباء، ووصلت في زمننا الراهن إلى أيدي رجال الدين والناطقين باسم الحركات الدينية، إضافة إلى أتباع الأيديولوجيات ممن يرون أن الغرب يتآمر على المسلمين والعرب.

يُضاف إلى ذلك أن الموقف من الآخر ومعاداته استُخدما ذريعةً في النصوص الأوروبية المبكرة: نجد حسرة عند رجال الدين المسيحيين من تقليد أبناء الكنيسة العرب والمسلمين وتعلم لغتهم. واليوم، نجد عند المسلمين الشكوى نفسها من التغريب والإقبال على ثقافة الغرب وعاداته. وعندما حدث الانشقاق في الكنيسة الكاثوليكية، استخدم لوثر الإسلام ليشنّ هجومًا على البابوية، معتبرًا أنها أشد خطرًا على المسيحيين من الإسلام. ويُظهر المتشددون الإسلاميون اليوم موقفًا مشابهًا يعتبر الليبراليين والحداثيين أشد خطرًا على الإسلام من الغرب نفسه.

عدا هذا وذاك، تكشف المقارنة عن وجه آخر يتعلق بالحشرية المعرفية. فاهتمام الأوروبيين بالإسلام والمسلمين تاريخًا وعقيدةً وآدابًا وعلومًا ...إلخ، مهما كانت دوافعه ومصالحه، عبّر عن حشرية معرفية قادت المئات بل الآلاف من جنسيات أوروبية مختلفة إلى تكريس حيواتهم بحثًا وتنقيبًا في هذا الشرق.

في المقابل، كان رواد الإنسانيات المسلمون في أوج ازدهار الثقافة الإسلامية قد أبدوا نوعًا من الاهتمام بالشعوب الأخرى. وبغض النظر عن الجغرافيين، فإن المعرفة الإسلامية بالشعوب الأخرى لم تتحول إلى علم. ويقف كتاب البيروني عن الهند مثالًا فريدًا. وعلى الرغم من وفرة عدد الجوّالين الرحالة المسلمين في أرجاء المعمورة، فإن قلة منهم سجلت مشاهداتها. عبّر ابن فضلان في رحلته إلى بلاد الروس، وابن بطوطة الذي بلغ الهند، عن نوع من الحشرية سرعان ما تلاشت.

إن أشد المراحل تعبيرًا عن تدني اهتمام المسلمين بأوروبا وشعوبها هي مرحلة الحروب الصليبية، فلا نجد عند المؤرخين معاصريها أي نزوع إلى التعرف إلى أولئك الصليبيين الذين احتلوا بلاد المسلمين. ولا ينمّ كتاب أسامة بن منقذ المعروف عن أي رغبة في التعرف إلى أصول الفرنجة - ولم يكونوا كلهم فرنجة - بل ينمّ عن ازدراء واحتقار. والحق أن الحروب الصليبية أنتجت أدبًا جهاديًّا إسلاميًا تمحور حول القدس، ورصده قديمًا المستشرق الروسي إغناطيوس كراتشكوفسكي، في كتابه **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**. ويظهر الأدب الجهادي عند ابن الجوزي وابن تيمية نزعة انغلاق مباينة لكل حشرية علمية. واليوم، تبدي النزعة الجهادية المعاصرة انغلاقًا مشابهًا.

على عكس ما وصفنا أعلاه، ليست ثمة ترسيمة بيانية تسمح للباحث بالتعقب المنهجي لنظرة المسلمين إلى أوروبا أو للآخر غير المسلم في داخل أسوار مؤسسة علمية واضحة المعالم.

نعثر عند فقهاء الإسلام على سجالات مع المسيحيين في نصوص نادرة ومبعثرة. لكن هذا السجال مع المسيحية كان سجالًا مع مسيحيين يعيشون بين المسلمين في المشرق أو في الغرب الإسلامي. لم ينظر المسلمون إلى المسيحية باعتبارها ديانة شعب أو عدوًا متربصًا على الحدود. على العكس من ذلك، لم يفصل اللاهوتيون في الغرب الأوروبي بين العقيدة الإسلامية وبين التهديد الذي يمثله الإسلام لأوروبا المسيحية. كشف مونتغمري واط عن أن الإسلام لم يكن يمثل العدو بالنسبة إلى المسيحية الكاثوليكية فحسب، بل ساهم في تماهي الهوية الأوروبية بالمسيحية، ومن نافل القول إن المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى لم تشكل أي بعد من أبعاد تشكل الهوية الإسلامية.

ليس ثمة تكافؤ بين نظرة المسلمين إلى أوروبا، ونظرة أوروبا المسيحية إلى الإسلام. لم يحدث أن طابق المسلمون بين المسيحية وأوروبا إلا في الحقبة العثمانية. وبمعنى أدق: اكتشف العثمانيون هوية أوروبا المسيحية في زمن يقول عنه مكسيم رودنسون إنه شهد تغليب النظرة الواقعية والمصالح على العداء المطلق. وواقع الأمر أن العثمانيين تحالفوا مع جزء من أوروبا ضد جزء آخر منها.

يبقى أن ينقّب الباحث عن الشذرات والمقاطع التي تتناول شعوب أوروبا وبلدانها في أعمال المؤرخين والجغرافيين وكتب الأدب وكتب الغرائب والعجائب والرحالة المسلمين، ليجمع مادته المتناثرة. وفي مرحلة لاحقة للحروب الصليبية، وفي عصر

المماليك، قدم الموسوعيون المسلمون مادة منظمة في هذا المجال بغض النظر عن قيمتها وجدّتها.

يجب انتظار القرن السادس عشر لنعثر على مواد عربية إسلامية معاصرة في شأن أوروبا، ونجدها عند العاملين في جهاز الدولة من الكتّاب في الدواوين أو الملحقين بالسلاطين. واستمر الأمر على هذا النحو حتى منتصف القرن التاسع عشر، ليس في اسطنبول وحدها، بل في مصر وتونس أيضًا.

في نهايات القرن التاسع عشر، أضحت أوروبا مصدر إلهام، ليس للذين تأثروا بأفكارها وعلومها وتقدمها فحسب، بل لخصومها الذين وجدوا فيها الخطر الذي يهدد الإسلام. وعلى هذا النحو، اخترقت أوروبا الوعي الإسلامي المعاصر وأضحت بعدًا من أبعاده.

***

انتهت سبعينيات القرن الماضي بغير ما ابتدأت. ففي بدايتها، شهدنا ظهور أعمال نقدية تُعيد النظر بالتجربة النهضوية العربية، كما تُعيد النظر بعلاقة العرب والمسلمين بأوروبا والغرب. كانت تلك الأعمال الفكرية تضمر تفاهمًا بين الإسلام والغرب وإحلال التفكير المتبصر مكان الأيديولوجيا والأفكار المسبقة.

لكن في نهاية السبعينيات، اندلعت الحرب الأفغانية بعد التدخل السوفياتي نصرةً لحكومة حزب الشعب الديمقراطي (الشيوعي)، وبدأت حرب الفصائل الجهادية على

الوجود السوفياتي، فاستمرت عشر سنوات، واستقطبت إسلاميين من البلدان العربية. عُرف أولئك الجهاديون باسم «الأفغان العرب». ومن المعلوم أن هذه الحرب أحيت الإسلام السياسي الجهادي الذي استخدمته الولايات المتحدة الأميركية وحلفاؤها في البداية من أجل مجابهة الشيوعية. كانت تلك الحرب من جملة عوامل أخرى سببًا في انهيار الاتحاد السوفياتي. وفي عام 1979، قامت الثورة الإيرانية ضد نظام الشاه. وبعد وقت قصير على اندلاع هذه الثورة، سيطر رجال الدين على أنقاض نظام الشاه، فأقيم نظام ديني غير مسبوق، إن لجهة صفته المذهبية، أو لجهة بنيته التي لا تسمح لرجال الدين بمراقبة الأجهزة التنفيذية فحسب، بل تجعل من «الولي الفقيه» رأس السلطة في إيران. كانت هذه الجمهورية الإسلامية الإيرانية أقرب إلى الأنظمة الأحادية. وفي الوقت الذي كان بعض الأنظمة العربية يدعم الجهاديين الإسلاميين ضد الشيوعية الملحدة، أعلنت الجمهورية الإسلامية بشخص مرشدها أن «الشيطان الأكبر» هو الولايات المتحدة الأميركية. وهذا يذكر بشعار ماو تسي تونغ «الإمبريالية نمر من ورق». لم تمضِ سوى شهور قليلة على قيام الجمهورية الإسلامية حتى اندلعت الحرب الإيرانية – العراقية التي حصدت في الثمانينيات أرواح مئات الآلاف من طرفي النزاع.

أسس الحدثان الأفغاني والإيراني لوقائع جديدة في العالم الإسلامي، وفي العالم العربي تحديدًا؛ إذ برزت التنظيمات الإسلامية الجهادية في الكثير من البلدان، ولا سيما في سورية ومصر والجزائر وفلسطين.

كان هذا البروز للإسلام السياسي في أعقاب الحرب الأفغانية والثورة الإيرانية ينم أيضًا عن تراجع تأثير أفكار وأيديولوجيات شغلت العالم قرنًا من الزمن. وفي الوقت نفسه الذي أصبح الإسلام في أوروبا مسألة إشكالية، ظهرت مشكلتا الحجاب في فرنسا والمآذن في سويسرا.

أدت الاعتداءات على برجي التجارة العالمية في 11 أيلول/ سبتمبر 2011 إلى إطلاق الولايات المتحدة الأميركية وحلفائها حربًا على الإرهاب الإسلامي. وبغض النظر عن الأهداف السياسية والاقتصادية لهذه الحرب، خصوصًا بعد اندلاع الانتفاضات في بلدان عربية عدة في عام 2011، فإن علاقة عالم الإسلام بالغرب دخلت في مرحلة جديدة.

حدث تغيّر جذري في العلاقة بين العالمين الغربي والإسلامي. فمن جهة، انحسر تأثير أفكار التنوير والأيديولوجيات الاشتراكية والقومية ذات المصدر الأوروبي؛ ففي مطلع سبعينيات القرن العشرين، كانت الماركسية لا تزال أداة نظرية نضالية أوروبية المصدر، وتُستخدم لنقد الهيمنة الرأسمالية الغربية، فحلّ مكانها الإسلام الجهادي الذي يقارع كل ما قدمته أوروبا من أفكار ونظريات. ومن جهة أخرى، تخلى الغرب عن دعوته العالمية. وهذا ما عبّر عنه صامويل هنتنغتون، منظّر صراع الثقافات والأديان، في مقالته «الغرب متفرد وليس كونيًا».

لم يعد لأوروبا إذًا ما تقدمه. فإذا كانت أفكار التنوير قد ألهمت النهضويين

والإصلاحيين والثوريين، وإذا كانت النظريات الاشتراكية والليبرالية والقومية قد شكلت مناهج وبرامج الأحزاب والمثقفين الساعين إلى التحرر، فإن ذلك كله تلاشى في العقود الثلاثة الأخيرة.

حاولت في كتابي **لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب** أن أرصد هذا التغيير الذي طرأ على علاقة عالم الإسلام بأوروبا والغرب.

تبدلت علاقة العالم الإسلامي بالغرب، وتبدل العالمان. وكانت الحداثة العربية غير المنجزة أصلًا ضحية هذا التبدل. وأوروبا والغرب ما عادا يكترثان بأن يكونا مثال الحداثة العالمي. وما عادت حركات الإسلام السياسي تحظى بغير العداء في الغرب.

خاض الفكر العربي منذ أواسط القرن التاسع عشر تجارب في النهضة والإصلاح والتحرر. وتناولت أعمال الرواد الموضوعات التي أطلقتها أوروبا منذ عصر التنوير. وعرف العرب فترة قصيرة من الليبرالية السياسية، كما جرب بعض الدول تداول السلطة والتعددية، وتبنى دساتير تفصل بين السلطات وتساوي بين المواطنين، ووعدت البرامج الحكومية بالتنمية والازدهار، إلا أن الأنظمة الأحادية والحركات الأصولية أطاحت بهذه المكتسبات، وأدخلت العالم العربي سحابة نصف قرن من الزمن في الجمود والتأخر.

إذا كانت أوروبا قد انكفأت على ذاتها، وفقدت أفكارها الكبرى تأثيرها الكوني، وبرزت فيها التيارات الشعبوية ذات النزوع العنصري، فإن القيم التي أطلقتها منذ

عبارة ديكارت «العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، والتي كانت أساس المساواة والديمقراطية وصولًا إلى الحرية التي أطلقتها الثورة الفرنسية، انفصلت عن تاريخيتها، وأصبحت قيمًا إنسانية شاملة. فالعرب أمام تحدي الخروج من حال التردي، ولا يكون ذلك إلا بتبني القيم التي تبنتها شعوب العالم قاطبة، أُولاها الحرية.

***

يضم هذا الكتاب ثلاثة أعمال تتصل بموضوع علاقة المسلمين والعرب بأوروبا.

- **اكتشاف التقدم الأوروبي**. صدر عن دار الطليعة في بيروت في عام 1981، ثم تحت عنوان **المسلمون والحداثة الأوروبية** رؤية - القاهرة 2010.

- **تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا**. معهد الإنماء العربي، بيروت في عام 1987، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت 2010، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2015.

- **لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب**، دار شرق الكتاب، بيروت 2013، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2015، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 2015.

الكتاب الأول
اكتشاف التقدم الأوروبي

مدخل

إلى أي تاريخ يعود اكتشاف المسلمين التقدم الأوروبي؟ وفي أي وقت ظهرت المؤثرات الأوروبية في العالم الإسلامي؟ ثم، من ناحية أخرى، هل يمكن البحث عن تاريخ محدد لبدء هذه المؤثرات، علمًا أن المسلمين ينتشرون في عالم واسع يقع على أبعاد متفاوتة من أوروبا، من طنجة عند مضيق جبل طارق إلى اسطنبول بقسميها الأوروبي والآسيوي إلى فارس والهند وأقاصي الصين؟ هذا العالم الواسع لم يكن، مع مطلع العصور الحديثة بالتوقيت الأوروبي، يملك أي وحدة تجمع بين أقاليمه المتباعدة، كما أن الصلات بين هذه الأقاليم تلاشت، فحلّت اللامبالاة مكان روابط الإيمان والحضارة. فانفصلت شعوب عن مصير الإسلام السياسي محتفظة بإسلامها الخاص، وابتعدت شعوبٌ أخرى عن المشاركة في سيرورة الإسلام، وكانت في أساس صعوده الحضاري والثقافي. كان لهذا الوضع كله ما يبرره، فقدْ فَقَدَ الإسلام وحدته السياسية منذ زمن بعيد، وهو الذي بالكاد عرفها في خلال فترة قصيرة من صعوده التاريخي. كما فقد في وقت آخر لغته الموحدة التي لم تكن لغة وحيدة على أي حال، فانتشرت داخل الإسلام الثقافات ذات الأصول الآسيوية والأفريقية المختلفة، التي بقيت حية فيه على الدوام.

كانت الدولة العثمانية تمثل الدولة الإسلامية الأقوى، لكنها لم تكن تمثل مجمل المسلمين؛ إذ بقيت خارج هيمنتها السياسية مجموعات واسعة من مسلمي آسيا. ولم يكن نفوذها داخل ولاياتها ليمنع قيام حالات من الحكم الذاتي ونمو الوحدات

السياسية ذات التمايز الإثني واللغوي.

في هذا الوضع من التبعثر الإسلامي، دخلت المؤثرات الأوروبية مع بدايات العصور الحديثة. إلا أن بدايات التأثير الأوروبي لم تظهر في الأقاليم الإسلامية القريبة أو المجاورة للقارة الأوروبية، بل ظهرت في الأقاليم البعيدة التي لم تكن واقعة تحت سيطرة البحرية العثمانية أو أي قوة أخرى. وكانت المدن الهندية الساحلية التي تعرف خليطًا من السكان المسلمين والهندوس قد عرفت منذ القرن الخامس عشر أوائل المستكشفين والمغامرين والتجار والجنود الأوروبيين. وفي القرن التالي، استقرت مستعمرات أوروبية في عدد من المدن الهندية. أما في القرن السابع عشر، فكان البرتغاليون قد تركوا آثارهم الأولى، وانطبعت اللغات المحلية بالكثير من المفردات البرتغالية. في الوقت نفسه، كان الإنكليز يتقدمون على غيرهم من الأوروبيين، فأقامت جالياتهم مواقع ثابتة لها. وفي مدينة مدرس (Madras)، كان ثمة أربعمئة عائلة إنكليزية في عام 1640، ومنذ ذلك الوقت كانت مدرس تشهد نمو حيز أوروبي في داخلها يتحول إلى مدينة غربية داخل المدينة[(10)].

عدا مدرس، كانت هناك مدن مشابهة عدة، مثل غوا (Goa) وسورت (Surat) وبومباي (Bombay)، تشهد حضورًا أوروبيًا كثيفًا. ولم يكن الإنكليز وحدهم، بل كانت إلى جانبهم جاليات من فرنسيين وهولنديين ومغامرين من جنسيات أخرى.

كان بعض هؤلاء الأوروبيين يدخل في الخدمة العسكرية الخاصة ببعض الأمراء

المحليين. واستخدم عساف الدولة، نباب (حاكم) إقليم أوود (Aoudh)، الضابط الفرنسي كلود مارتن قبطانًا لترساناته البحرية، فبنى هذا الفرنسي مدارس عدة في كالكوتا وليكاناو (Lucknou) وغيرهما. والواقع أن مدينة ليكاناو شهدت تأثيرًا أوروبيًا بعيدًا، وعرفت في منتصف القرن الثامن عشر نمو هذه المؤثرات في مجالات الحياة المادية والثقافية، وعلى صعيد الأفكار أيضًا.

كان المسلمون في الهند من أوائل المسلمين الذين تعرفوا إلى المؤثرات الأوروبية بسبب وقوع الهند منذ القرن السادس عشر تحت تأثير البحارة والتجار الأوروبيين، وبالتالي تحت تأثير الشركات التجارية لمختلف الدول الأوروبية.

لكن أشكال الاتصال بالأوروبيين لم تكن واحدة. ففي الطرف الآخر من العالم الإسلامي، وبعد أن أوقف العثمانيون المطامع الأوروبية في المغرب العربي، قامت اتصالات بين الأمراء المحليين وملوك أوروبا من خلال السفراء الذين كانوا ينقلون بعد عودتهم إلى بلادهم صورة عما شاهدوه في أوروبا. وفي ظل مولاي إسماعيل، سلطان فاس ومراكش (1672 – 1727)، تزايد عدد السفراء المسلمين الذين أمكنهم أن يقفوا على مظاهر التقدم الأوروبي. من بين سفراء مولاي إسماعيل إلى إسبانيا كان الوزير الغساني في عام 1690 الذي ترك تقريرًا مسهبًا عن رحلته ومشاهداته، يمكن اعتباره أول محاولة لتجديد النظر إلى بلد من بلدان أوروبا، أما إلى فرنسا فكان عبد الله بن عائشة في عام 1699، وتقريره الذي يتمم تقرير سابقه، ويُسهم في كشف أحوال

فرنسا السائدة في زمن لويس الرابع عشر[11].

أما في الوسط الإسلامي – العثماني، فقد قامت تجربة اتصال مع بلد أوروبي في مطلع القرن السابع عشر بعد إقامة الأمير فخر الدين المعني في إيطاليا (1572 – 1631)، تمكن خلالها من ملاحظة التنظيم العسكري المتبع في إيطاليا وتقدم صناعة الأسلحة والأساليب المتبعة في الزراعة وفي العمارة. وبعد عودة الأمير إلى لبنان، حاول أن يستفيد من مشاهداته، فعمل على بناء القصور وتنظيم الزراعة وزيادة إنتاجها من خلال الاستعانة بخبراء أوروبيين[12].

في الدولة العثمانية، جرت الاستعانة بالسلاح الأوروبي المتطور منذ القرن الخامس عشر، كما لم تنقطع الاتصالات بين العثمانيين ودول أوروبا[13]، إلا أن العثمانيين لم يبدوا أي اهتمام جدّي بما يجري في أوروبا إلا في بدايات القرن السابع عشر. منذ ذلك الحين، بدأت الاتصالات العثمانية مع أوروبا الصاعدة تتخذ وتيرة متصاعدة وثابتة. وفي منتصف القرن السابع عشر، جرى التنبه في آنٍ إلى بداية انحسار القوة العثمانية وبروز القوة الأوروبية التي ستهدد المسلمين في حال التغافل عنها. في الواقع، أوجدت الهزيمة العسكرية العثمانية في عام 1699 عند الطبقة الحاكمة ميلًا إلى الاستفادة من التقدم الأوروبي. وثبت الاعتقاد عند السلاطين المتعاقبين خلال القرن الثامن عشر بضرورة الإصلاح والأخذ بالتجربة الأوروبية في مجال التنظيم العسكري والعلوم، ما ترك مؤثرات عدة في اسطنبول. وأخذ التأثير الأوروبي في العثمانيين شكلًا جديدًا في عهد

السلطان سليم الثالث (1789 – 1807) الذي كان أول سلطان عثماني أراد أن يقيم إصلاحًا شاملًا ونظامًا جديدًا مؤسَّسَين على الطراز الأوروبي. أعطت هذه المحاولات التجربة العثمانية في الاتصال مع التقدم الأوروبي أهميتها الخاصة في العالم الإسلامي كله.

إبان عهد سليم الثالث، كان العثمانيون يكتشفون أوروبا الحديثة ويكتشفون أفكارها الجديدة من خلال سفرائهم أو من خلال الخبراء الأوروبيين، خصوصًا الفرنسيين، الذين كانوا يدرّسون طلابهم الهندسة والرياضيات ويعرّفونهم إلى أهداف الثورة الفرنسية في إقامة «الجمهورية» والنظام الجديد. في الوقت نفسه، كانت مصر تستقبل مفاهيم الحرية والمساواة مع بيانات بونابرت الأولى. أما في الهند التي عرفت المؤثرات الأوروبية منذ وقت مبكر، تكونت عند مسلميها فكرة شاملة عن تقدم أوروبا وعن الأفكار التي تحكمها. أحد أولئك الذين ساهموا في تعريف المسلمين الهنود بأوروبا الثورة الفرنسية كان أبو طالب خان (1752 – 1806) الذي عمل في خدمة عساف الدولة، وزار أوروبا في عام 1779، وقضى فترات في لندن وباريس. في تقريره عن زيارته، يتحدث خان عن تقدم إنكلترا، فيصف مصانعها ونظامها السياسي والقضائي وماليتها. وبالنسبة إلى فرنسا، فإنه يتحدث عن تطورات الثورة الفرنسية ومبادئ رجالها. أما الأسباب التي دفعته إلى كتابة تقريره أو كتابة **مسير طالب في بلاد الإفرنج** فيشرحها على الوجه الآتي: ربما تهمّ وقائع رحلة في أوروبا مواطنيَّ، خصوصًا

أن عادات الشعوب المختلفة التي زرتها لا تزال مجهولة عند الآسيويين، ويأخذ المسلمون عبرة وفائدة من الاطلاع على هذا العدد الهائل من المكتشفات التي تشرِّف تلك البلاد[14].

بالنسبة إلى بلاد فارس التي تأخر اتصالها بأوروبا، فقد شهدت سفارات فرنسية عدة خلال القرن الثامن عشر. ومع مطلع القرن التاسع عشر، أبدى بونابرت اهتمامه بفارس بوصفها طريقًا للوصول إلى الهند بعد مغادرته مصر. في الواقع، دفع احتلال روسيا أراضي فارسية الشاه فتح علي إلى أن يلتمس المساعدة من بونابرت، كذلك راودته أفكارٌ عن مشروعات للإصلاح العسكري، فأوفد بعض معاونيه إلى عواصم أوروبية للاطلاع على كيفية عمل المؤسسات العسكرية فيها، ومن بين الذين أوفدهم لهذا الغرض كان ميرزا صالح الذي زار إنكلترا في عام 1815 فكتب بعد عودته تقريرًا تضمن عرضًا لطريقة عمل المؤسسات البرلمانية الإنكليزية وتحدث عن الثورة الفرنسية وأفكارها، وانتهز الفرصة ليضمّن تقريره نقدًا لرجال الدين في بلاده[15].

مع نهاية القرن الثامن عشر والبدايات الأولى للقرن التاسع عشر، كان التقدم الأوروبي قد أحاط العالم الإسلامي برمته، فنشأ التفكير في هذا الإقليم أو ذاك بضرورة الأخذ بالتقنيات الحديثة، والتعرف إلى الأنظمة التي جعلت من الدول الأوروبية بلدانًا متفوقة على غيرها من بلدان العالم.

في هذا الإطار، تكتسب التجربة العثمانية أهميتها الخاصة، لأن العثمانيين كانوا من

أوائل الذين تنبهوا إلى التقدم الأوروبي وعملوا على الاستفادة منه، ولأنهم أقاموا التجربة الإصلاحية الأولى في هذا المضمار في العالم الإسلامي، ولأن الدولة العثمانية كانت لا تزال تمثل حتى ذلك الوقت الدولة الإسلامية الأقوى.

الفصل الأول
الدولة العثمانية وأوروبا

حين قامت الدولة العثمانية في عام 1299، كان الإسلام الذي انطلق من وسط الجزيرة العربية قبل سبعة قرون قد انتشر في رقعة واسعة شملت أجزاء من آسيا وأفريقيا وقسمًا من أوروبا. وانضوت في الدين الجديد شعوب مختلفة في القارات الثلاث، جمعها الإسلام تحت رايته الدينية، وتولد عالم جديد إلى جانب العوالم القديمة وعلى حسابها أيضًا، هو عالم الإسلام، أو على الأقل العالم المشمول بالهيمنة الإسلامية [(16)]. فالدولة الإسلامية التي نشرت دينها لم تفرضه فرضًا، فاحتفظت جماعات متعددة بمسيحيتها أو يهوديتها أو غيرها من الديانات. وتعايشت الديانات مجتمعة ضمن النظام الذي حدده الإسلام، كما تعايشت الثقافات المختلفة في إطار غلبة الدين الإسلامي والثقافة العربية.

لكن هذه الغلبة ذات البعدين الأيديولوجي والثقافي لم تكن مستقرة تمامًا، خصوصًا عندما أصبح العنصر العربي أقلية في بحر من شعوب تفوقه عددًا. فظهر الفرس منذ منتصف القرن الثامن الميلادي قوةً مؤثرة على صعيد الخلافة. وبعد قرن من الزمن، تقدم العنصر التركي الذي ستكون له قوة الاستيلاء على مراكز السلطة في العالم الإسلامي من خلال السلاجقة أولًا، ومن بعدهم العثمانيين.

(1)

يعزى انتشار الإسلام السريع إلى ضعف الإمبراطوريات القديمة، وإلى مبدأ الجهاد أو الحرب الدينية التي مارسها المسلمون بجدارة في الفترات الأولى. ومنذ قيامه، واجه الإسلام عدوين كبيرين: فارس وبيزنطة، واستطاع المسلمون أن يلاشوا دولة الفرس خلال سنوات قليلة بعد ظهورهم في الجزيرة العربية. أما الدولة البيزنطية، وإن أمكن إبعادها عن سورية وبيت المقدس، فإن الإسلام الصاعد لم يستطع أن يقضي عليها، لذا استمرت الحروب طويلًا بين الطرفين عبر أجيال متعاقبة.

إن تواصل القتال بين المسلمين والبيزنطيين المسيحيين يعود إلى أسباب مختلفة؛ فقد مثل كلٌّ من الدولتين قوة كبيرة لها أطماعها في الانتشار ومجابهة خطر الآخر؛ ومن ناحية أخرى، كان كل طرف ينظر إلى دولته باعتبارها مركزًا للحضارة والإنسانية، بينما يمثل الطرف الآخر البربرية والكفر.

بالنسبة إلى المسلمين، أدى مبدأ الجهاد دوره في إبقاء الصراع حيًا. فالمسلم يقسم العالم منطقتين: دار الإسلام أو بلاد الإسلام، ودار الحرب أو المنطقة التي لم تخضع بعد. لهذا، فإن السلم من الوجهة النظرية لم يكن أمرًا ثابتًا، ونتيجةً لهذا الصراع كان سوء الفهم متبادلًا بين المسلم والمسيحي في العصر الوسيط. فبينما كان المسلم يرى أن المسيحيين خرجوا عن تعاليم المسيح الأصلية، فإن المسيحيين ما كان لهم أن يعترفوا

بديانة الإسلام الجديدة. ويمكن القول فعلًا: «لم يبذل إنسان القرون الوسطى أي جهد لتفهم الآخر الذي كان يُحرم – بوصفه كافرًا – من أهليته أن يكون موضع البحث الهادئ المتزن»[17].

لم تزد الحروب المتكررة والخوف من الآخر إلا من سوء الفهم والتباعد، خصوصًا أن قوة المسلمين أشعرت البيزنطيين بأن خطرًا فعليًا يهدد مركز دولتهم. وبين الربع الأخير من القرن السابع الميلادي ومطلع القرن الثامن، كانت القسطنطينية مهددة بالسقوط بشكل دائم. وعلى العكس من ذلك، فإن أي مركز من مراكز الإسلام الدينية والسياسية لم يكن، خلال الفترة نفسها، مهددًا بأي نوع من الخطر، وهذا يضيف سببًا في جملة الأسباب التي جعلت المُسلم ينصرف عن معرفة العالم الخارجي، ويعيش في عالمه في وضع يجعل نظرته إلى دونية الآخر لا تقتصر على نواحي الإيمان، بل تتعداها إلى نواحٍ أخرى. وعند الجغرافيين المسلمين، كانت أقاليم الإسلام تقع في المنطقة الرابعة الوسطى من العالم الذي قسموه سبع مناطق مختلفة تتفاوت في الحرارة والبرودة. تقع أقاليم الإسلام في الاعتدال، بينما تقع أوروبا على الجملة في مناطق تفتقر إلى الاعتدال حتى المنطقة السابعة التي لا يحتمل العيش فيها[18].

مع ذلك، ما كانت الاتصالات معدومة، ويمكن إحصاء سجل طويل بالسفارات المتبادلة بين الخلافة وبيزنطة. وأكثر من ذلك أيضًا، فإن انقسام العالم المسيحي قسمين تحكمهما سلطتان متناقضتان تقابلهما في العالم الإسلامي خلافتان عباسية في الشرق

وأموية في الأندلس، جعل من الممكن نمو علاقات ود بين العباسيين والإمبراطورية الغربية[19]. وعلى الجملة، فإن اهتمام العالم المسيحي بالإسلام كان يفوق، ولو قليلًا، اهتمام المسلمين بالعالم المسيحي، ويبدو أن عوامل متعددة أدت دورها في ذلك. لكن الاهتمام النسبي لم يغير من المواقف العدائية، ولم تسفر زيارات وسفارات البيزنطيين إلى داخل بلاد الإسلام إلى تعديل نظرتهم، بل على العكس من ذلك، كانت صورة النبي محمد تزداد تشوّهًا بمرور الزمن. وما يدل على الاستمرار الطويل في رفض الآخر أن القرآن لم يترجم إلى أي لغة أوروبية قبل مرور أكثر من خمسة قرون على قيام الإسلام، ترجمه بيير دو كلوني (Pierre de Cluny) المتوفى في عام 1156، ومنذ ذلك الوقت ازداد الاهتمام الأوروبي بالإسلام بشكل مضطرد.

لكن الحروب الصليبية التي عرَّفَت، ولا ريب، أوروبا بعالم الإسلام، لم تكشف للمسلمين سوى الوجه البغيض لأوروبا. من ناحية أخرى، أظهرت هذه الحروب أوروبا الغربية قوةً جديدة فاعلة على مسرح الحوادث في حوض المتوسط.

(2)

لم تتوسع القبائل التركية المعروفة باسم «الأوغوز»، ولم تنتقل الإمارة العثمانية إلى دولة إلا على حساب الأراضي البيزنطية[20]. ورث العثمانيون تركات الدول الإسلامية السابقة، كما ورثوا مبدأ الجهاد المعروف، فجددوا الفتوحات التي انتشر بها الإسلام في

بداياته. إضافة إلى ذلك، ورث العثمانيون عن سابقيهم حلم السيطرة على القسطنطينية والقضاء على دولة البيزنطيين. وتحقق المشروع العثماني بعد مناوشات وحروب؛ ففي عام 1453 تمكن محمد الفاتح، السلطان العثماني السابع، من احتلال القسطنطينية، وبذلك تلاشت إمبراطورية قديمة مع تاريخها الطويل. وتمثل الصعود العثماني بسيطرة السلطان سليم في عام 1516 على المشرق العربي وأجزاء من أفريقيا، بينما أمكن السلطان سليمان القانوني، عاشر السلاطين، أن يوجه قواته إلى داخل أوروبا حتى حاصر فيينا في عام 1529، فاستعادت أوروبا ذكريات السطوة الإسلامية من جديد[(21)].

شكل الأتراك العثمانيون خطرًا كبيرًا، في وقت أصبح البحر المتوسط واقعًا تحت سيطرة بحريتهم، لكن أوروبا الغربية كانت تنظر إليهم بوصفهم خطرًا سياسيًا أو ثقافيًا في الوقت الذي ضعفت فيه فكرة الخطر الديني أو العقائدي. وأصبحت الدولة العثمانية في نظر الواقعيين قوة مثل غيرها، وصارت التحالفات بين دول أوروبا والدولة العثمانية إبان الحرب أو السلم تقوم على اعتبارات سياسية لا علاقة لها بالعقيدة الدينية؛ «بالرغم من أن هذه العقيدة بقيت دينًا تقدسه القلوب بقوة»[(22)].

من جهتهم، مدّ العثمانيون علاقات مصلحة مع دول أوروبا وإماراتها، بما في ذلك البابوية التي كانت تتلقى دفعة سنوية من السلطان بايزيد الثاني (1481 – 1512) من أجل إبقاء أخيه الذي ينافسه على العرش في السجن. واستقبل البابا الكسندر السادس

(1431 – 1503) السفير التركي باحتفال مهيب في مجلس كنسي سري، حضره كرادلة وأساقفة ومبعوثون أوروبيون. ومن المعروف أن السلطان سليمان القانوني أقام تحالفًا في عام 1536 مع ملك فرنسا فرانسوا الأول (1515 – 1547)، وكُتب لهذا التحالف أن يدوم طويلًا. وبموجب هذا التحالف الذي أثبتت بنوده ووسعت في معاهدات لاحقة، صار لفرنسا مركز مميز عند العثمانيين بين سائر الدول الأوروبية، وصارت لها مصالح تجارية واسعة على شكل امتيازات.

أثرت جملة هذه التطورات خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر في العلاقات العثمانية – الأوروبية، وأقيمت سفارات أوروبية ثابتة في اسطنبول، بينما تلاحقت زيارات السفراء العثمانيين إلى عواصم أوروبا. ونتيجة لهذه الأجواء، صار الإسلام يثير حقدًا أقل مما كان يثيره لدى الأوروبيين في السابق، في وقت أصبح التركي والمسلم صورتين لشيء واحد، بعد أن توارى العرب عن المسرح السياسي في حوض المتوسط[23].

كان العالم يدخل في توازن جديد. وساهم العثمانيون بانتصاراتهم السريعة بقسطهم في تبدل عالم تلاحقت فيه التغيرات. فبينما كان الأتراك العثمانيون يتقدمون في أقاليم أوروبا وآسيا وأفريقيا، كانت أوروبا الغربية المبعثرة في ممالك وإمارات والمفتقرة إلى سلطة مركزية تكتشف خطوطًا جديدة للملاحة حول أفريقيا، حملت الثروة والقوة إلى الداخل الأوروبي. وفي نهاية القرن الخامس عشر، مع اكتشاف قارة جديدة، كان

الإسلام الأندلسي يتلاشى على الرغم من التقدم العثماني في شرق أوروبا ووسطها.

حمل القرن الخامس عشر تبدلات جمة، لكن لم تُكتشف آثار هذه التبدلات إلا بعد قرنين من الزمن. فأوروبا الغربية التي كانت تتقدم في مجالات العلوم والتقنيات كانت تفتقر إلى قوة الحشد العسكري على الغرار العثماني. فبينما كان السلطان المطمئن إلى قوته يتمكن من حشد عشرات الألوف من الجنود في كل معركة من معاركه، كان ملوك أوروبا وأمراؤها المتنازعون يقابلون هذه القوة بالدسائس والتحالفات الجانبية. وارتاح العثمانيون إلى قوتهم هذه وشعروا باكتفاء ذاتي عميق جعلهم بعيدين عن إدراك التطورات الحقيقية التي كان يتمخض عنها مجتمع جديد في أوروبا. لم تخرج الدولة العثمانية من عزلتها وتنظر إلى الخارج إلا مع هزيمة عام 1699 الخطرة النتائج: اكتشف العثمانيون على نحو يقيني تخلف أجهزتهم العسكرية. وكان مثال روسيا ذا مغزى خاص؛ إذ تمكنت بانفتاحها على أوروبا الغربية أن تطور مؤسساتها وتدعم جيشها. وثبتت الفكرة في أذهان الطبقة الحاكمة العثمانية، وجرت مع بدايات القرن الثامن عشر محاولات للانفتاح على أوروبا وعلومها، وإصلاح المؤسسات العثمانية، العسكرية منها بشكل خاص.

الفصل الثاني
التفكير حول الانحطاط

مثلت عهود السلاطين العشرة الأوائل (1299 – 1566) حقبةً من الصعود والازدهار. وعلى الرغم من النكسات الخطرة التي عرفتها الدولة العثمانية خلال هذه الحقبة، كالتهديد المغولي في عام 1402 وأسر تيمورلنك السلطان بايزيد الأول، وعلى الرغم من النزاع على العرش بين أولاد بايزيد الذي كاد يفتت الدولة من داخلها، وثورة الصماونوي الصوفي التي عرضت أساس الدولة للخطر، فإن الدولة استطاعت أن تواصل تقدمها العسكري وازدهارها العمراني. ومنذ عهد مراد الثاني (1421 – ‍)، بدأت اللغة التركية ترسخ بوصفها لغة تعبير أدبي، إلى جانب العربية والفارسية. وفي عهد خليفته محمد الثاني (1451 – 1481)، جرى اهتمام واسع ببناء المساجد والأبراج والمدارس. وتابع بايزيد الثاني (1481 – 1512) الاهتمام بالعمران. أما عهد سليمان القانوني (1520 – 1566)، وهو آخر العشرة الأوائل فيعتبر عهده أعظم العهود العثمانية وأشدها ازدهارًا، وخلاله أصبحت الدولة الأقوى بحريًا في المتوسط، وبلغت أشد ازدهارها العمراني[24].

(1)

في تكوين الدولة العثمانية، وبسبب التوسع العثماني على حساب سلاجقة الروم في الأناضول والبيزنطيين في أوروبا، فإن مؤثرات سلجوقية وبيزنطية أدّت دورها في تنظيم شكل الدولة الناشئة.

مثلت الدولة العثمانية الشكل التقليدي للدول الإسلامية السابقة، لكن العوامل والأحوال التي أحاطت بنموها جعلتها تصطبغ بطابعها الخاص. كان السلطان رأس السلطة المدنية والدينية، وأعطِيَ لقب الخليفة في مناسبات مختلفة. لكن العثمانيين أوجدوا مع ذلك منصبًا جديدًا لم تعرفه دول الإسلام من قبل، هو منصب شيخ الإسلام، وكان نفوذه يعادل منصب الوزير الأعظم الذي يأتي مباشرة بعد السلطان من حيث التراتب الهرمي[(25)]. وكان النفوذ الفعلي لشيخ الإسلام يتسع ويضيق تبعًا للأحوال، لأن السلطان هو الذي يتولى تعيينه، ومع ذلك، فعند التئام الظروف كانت فتواه كافية لإقالة السلطان نفسه.

كان الابتكار العثماني الخاص الذي لا يخلو من التأثير البيزنطي على أي حال، هو تنظيمهم قواتهم المقاتلة. نُظمت في وقت مبكر قوات الانكشارية أو «القوات الجديدة» لتكون حرسًا للسلطان، يرافقه في معاركه. وزاد عدد هذه القوات بسرعة، وكانت تُزود بصبيان من المناطق المفتوحة والمسيحية منها على الأخص، فيُدربون تدريبًا صارمًا. وكان هذا الشكل من التجنيد يتنافى بشكل صريح مع مبادئ الإسلام، إلا أنه أصبح ضرورة لا تُرد لأن أبناء القبائل التركية الذين أثبتوا شجاعة في الحروب الأولى أظهروا

أيضًا عدم قابلية للخضوع للأنظمة العسكرية[26]. وكان للانكشاريين آغا بمنزلة قائد، وكانت درجته ثانية بعد الوزير وشيخ الإسلام.

باعتماد السلاطين على قواتهم المنظمة، احتفظوا بالقوة والنفوذ في فترة تميزت بالانتصارات. لكن، مع نهاية عهد سليمان القانوني، بدأت تظهر في الداخل ملامح الضعف والتدهور، في وقت احتفظت فيه الدولة بهيبتها وقوتها تجاه أعدائها. وظهرت ملامح الانحطاط الأولى داخل الإدارة، وداخل قوات الانكشارية التي كانت نفقاتها تتزايد ونفوذها يتسع، في الوقت نفسه الذي بدأت فيه قدراتها العسكرية تتقلص.

جاءت المحاولة الأولى التي تعالج مسألة تدهور الإدارة وضعف العسكرية في أواسط القرن السادس عشر، في وقت كانت الدولة فيه لا تزال في أوج قوتها خلال عهد سليمان القانوني. كتب لطفي باشا، أحد وزراء السلطان سليمان السابقين، رسالةً بعنوان «آصاف نامه»[27] جمع فيها الأفكار الأولى حول المسائل المتعلقة بتدهور مؤسسات الدولة. قسم رسالته أربعة أقسام تعالج على التوالي: صفات الوزير وكيف يجب أن يكون، أحوال العسكرية، تدبير الخزينة، والنظر في شؤون الرعايا[28]. ومن خلال عرضه لهذه المسائل، طرح الأفكار الأولى حول ضرورة معالجة ما تسرب من ضعف إلى الأجهزة والمؤسسات. وكان لطفي باشا يأمل من خلال رسالته هذه أن يستخرج بعض الدروس للأجيال اللاحقة، والواقع هو أن ما عرضه في رسالته شكّل مبادئ سيعود إلى معالجتها في أوقات لاحقة عثمانيون آخرون خلال القرن السابع عشر.

كانت المحاولة المهمة التي شرحت بالتفصيل وبنوع من الصراحة أسباب انحطاط الدولة العثمانية، تلك التي رفعها قوجي بيك إلى السلطان مراد الرابع في عام 1630، على شكل رسالة تهدف في الدرجة الأولى إلى تثقيفه حول مسائل الحكم، وتعريفه بشؤون الإدارة، في أعقاب الاختلال الذي عرفته الدولة في مطلع القرن السابع عشر[29].

قوجي بيك أو قوجا مصطفى من أهل مقدونيا أو ألبانيا، جاء إلى اسطنبول ونشأ في السراي السلطانية، وأصبح بالتالي عضوًا في إدارة السلطان. وكان قوجي بيك بحكم عمله قريبًا من الحوادث التي عرفتها اسطنبول، حيث تعاقب خمسة سلاطين خلال عشرين سنة فقط، بسبب صراع السلاطين مع آغوات الانكشارية وشيوخ الإسلام.

الحادث الأهم الذي شهدته اسطنبول في تلك الحقبة كان صراع السلطان الفتى عثمان الثاني مع الانكشاريين، وهو الصراع الذي انتهى بمقتله. وكانت أول مرة يُقتل فيها سلطان بيد أعوانه[30].

ولد عثمان الثاني في سنة تَسنُّم والده العرشَ، أي في عام 1603. وبعد وفاة أحمد الأول في عام 1617، تولى شقيقه مصطفى العرش، لكن عثمان الثاني المؤيد من شيخ الإسلام استفاد من ضعف عمه، فخلعه وتولّى العرش في العام التالي. مع ذلك، فَقَد السلطان الشاب الذي أراد أن يجري إصلاحات في الإدارة والعسكرية تأييد الانكشارية والعلماء. وأدت تنظيماته إلى ارتفاع وتيرة العداء بينه وبين قادة الانكشارية،

فقامت ثورة قادها آغا الانكشارية أدت إلى مقتله في عام 1623. مثّل مقتله بدايةً لصراع على النفوذ بين السلاطين من ناحية، وزعماء الانكشارية من ناحية أخرى، استمر قرنين من الزمن، قبل أن يتمكن السلطان محمود الثاني من القضاء على قوات الانكشارية في عام 1826.

بعد مقتل عثمان الثاني، أول سلطان يُقتل في صراع داخلي، وليس الأخير، ساد نوع من الشغب في اسطنبول سببه الانكشارية والسباهي (الخيالة)؛ إذ أعادوا مصطفى الأول إلى العرش ثم أجبروه على التنحي بعد نحو سنة، فاستدعى مراد الرابع شقيق عثمان القتيل ليتولى منصب السلطان، وكان في الحادية عشرة من العمر. لم يكن مراد مع إخوته في وضع مطمئن؛ إذ استمر الانكشاريون بإحداث الشغب والتدخل في شؤون الحكم وتنصيب الوزراء وخلعهم، فخلعوا سبعة وزراء بين عامي 1623 و1632 حتى تمكن السلطان، وقد بلغ العشرين من العمر، أن يفرض نفوذه، خصوصًا أن أعوان شقيقه السلطان عثمان استعادوا بعض تأثيرهم. في الوقت نفسه، استطاع مراد الرابع أن يقلب الموقف لمصلحته حين بدأ في عام 1632 بتعبئة طاقاته كلها بفاعلية في سبيل الحرب ضد فارس[31].

كان قوجي بيك على مقربة من هذه الحوادث بحكم عمله في سراي السلطان، ولا ريب في أن تلك التطورات أدت دورًا في توجيه أفكاره. وسيصبح قوجي بيك مقربًا من مراد الرابع ومستشارًا له، بل مربيًا إذا جاز التعبير، وسيرفع له رسالته في عام

1 هـ/ 1630 م شارحًا من دون مداراة أسباب الانحطاط في الدولة العثمانية. ويبدو أن قوجي بيك هو الذي أعد «قوانين نامه» لمراد الرابع، كما سيرفع رسالة مماثلة إلى السلطان إبراهيم (1640 – 1648) أكبر حجمًا من السابقة. أما تأثير قوجي بيك، فظهر في المؤرخين العثمانيين ممن جاءوا بعده. وأما وفاته، فالأرجح أنها وقعت بعد انتصاف القرن السابع عشر بسنوات قليلة[32].

قسم قوجي بيك رسالته[33] خمسة أقسام، يتناول في الأقسام الأربعة الأولى الموضوعات الآتية: السلاطين العثمانيون وحاشيتهم ووزراؤهم وكبار الضباط؛ عدد الزيعامات والتيمارات قديمًا وقوتهم وخدماتهم للدولة؛ عدد الموظفين قديمًا ونوعيتهم ورواتبهم؛ القوانين المناطة بالعلماء ومن هم وماذا يفعلون.

أما القسم الأخير فهو نوع من التلخيص والتشخيص لأسباب التدهور، يحمل العنوان الآتي: ضعف سلطة الوزراء العظام وتجاوزات الحاشية والتغييرات إزاء الزيعامات والتيمارات، سبب الفوضى في الحكم.

أما أفكاره في الرسالة، فيعرضها على الوجه الآتي:

من قبل، وحتى عهد سليمان القانوني، كان السلاطين يحضرون بأنفسهم الديوان السلطاني، ويهتمون شخصيًّا بأمور الدولة، ويعتنون بشؤون البلاد والعباد وعائدات الخزينة. وحين كان السلطان لا يستطيع الحضور شخصيًا بسبب انشغاله بالغزوات، كان يأخذ علمًا بما يجري في الديوان خلال سيره في المعارك. ولم يكن يضع بينه وبين

الناس حجابًا، ما يسهّل له معرفة الكثير من الأمور، ولاهتمامه بشؤون دولته ازدهرت السلطنة.

في تلك الأيام، كان المحظيون والمحيطون بالسلطان أناسًا مجربين ومهتمين بمصالح الدولة، من دون أن يدسوا أنوفهم في شؤون لا تعنيهم.

في ذلك الوقت، لم يكن مسموحًا للمحظيين التحدث إلى السلطان حول أمور تخص الوزراء أو رجال القانون، وكان الذين يعملون في خدمة الوزراء جميعهم مشتَرين بالمال لا يشتكون. وكان منصِبَا البيلربك والبيك وغيرهما من المناصب السلطانية مسندَين إلى أناس مجرَّبين في الفن العسكري وحكم الأقاليم وإدارتها، وكانوا أمناء ومحافظين على الشريعة، يحتفظون بمناصبهم مددًا تراوح بين عشرين وثلاثين عامًا، وهذا ما حصّن الدولة وجعلها قوية. وفي زمن الحرب، كانوا يأتون بعدد كبير من الرجال المدربين والمسلحين والمنظمين الذين أظهروا في مناسبات عدة علامات على جدارتهم، وساهموا في اتساع الدولة.

في تلك الأيام، كان القبودجي باشي أو المتفرقة رجالًا يستحقون أن يكونوا في منصب باشا أو بيك، لأنهم جديرون ومجربون في أمور الدولة والحرب، ويقصدون نصر البيت العثماني. أما الكتبة فكانوا رجال فكر ومهرة في الكتابة والحساب وعلماء في القانون، ومهرة أيضًا في كتابة الرسائل للملوك في البلدان المجاورة. أما الموكلون بالسجلات السلطانية والمؤتمنون على الخزينة فكانوا أذكياء جدًا؛ إذ أظهروا دائمًا

علامات من الكمال والاستقامة. أما الفرسان والأقزام وغيرهم من المقربين إلى السلطان فكانت لهم أجرتهم، ولم تكن تعطى لهم زيعامة أو تيمار.

امتدت حدود الدولة إلى بلاد الفرس والمغول والتتر، وإلى اليمن والهند، وإلى بلاد الكفرة أيضًا من دون أن يتمكن من مقاومتها أي عدو للدين، وذلك كله بفضل قوة الزيعامات والتيمارات، لأنها قوى منتقاة ومستعدة لبذل الدماء من أجل انتشار الإيمان وخير الدولة. في تلك الأثناء، لم تكن ثمة حاجة إلى قوات أخرى، فكانت هذه القوات كافية؛ إذ لم تكن الزيعامة تُمنح لغير أولاد السباهي القدماء وكذلك التيمارات.

يلاحظ قوجي بيك في رسالته: في ذلك الوقت، لم يكن الوزراء ورجال الحرب يزينون أحصنتهم بالفضة، بل كان جل ما يطمحون إليه هو الحصول على حصان جيد وقوس جيد وكل أنواع الأسلحة الجيدة. وكان ممنوعًا على التيمار والزيعامات السكنُ في غير سناجقهم، كي يكون كل خيال في مكانه مستعدًا لدفع الأعداء من أين أتوا. وفي حال شغور زيعامة أو تيمار من صاحبها، كانت تعطى لصاحب الجدارة، ويسجل ذلك في السجلات ويحصل المالك الجديد على البراءة من الباب العالي.

يعود قوجي بيك إلى السجلات الرسمية فيقول: بحسب السجلات، فإن السلطان مراد بن سليم (1574 – 1595) كان يدفع الرواتب للقوات الآتية من متفرقة وقناصة وكتاب وأمناء وأبناء السباهي والبوستنجي والانكشاريين والخدمة والمدفعيين والمؤذنين، وكان عددهم محددًا لا يزيد ولا ينقص. والانكشاريون والطوبشية وكل

القوات في الأوجاقات كانوا ينتزعون من قبائل الأرناؤوط والبشناق واليونان والبلغار والأرمن، وكان ممنوعًا على غير هؤلاء أن يصيروا من الانكشارية. وكانوا يوزعون في سرايات اسطنبول المخصصة لذلك، حيث يتعلمون ويدربون خلال خمس سنوات يوزعون بعدها في الأوجاقات. وكل سبع سنوات، يتم تطويع عدد جديد لملء الأماكن الشاغرة.

في القسم المخصص للحديث عن العلماء، يقول قوجي بيك: بحسب القوانين القديمة في زمن السلاطين الأسلاف، كان الشخص الذي يحتل منصب المفتي أولًا ومنصب قاضي عسكر الروملي أو الأناضول، يتم اختياره من بين الأشخاص الأكثر علمًا والأشد إيمانًا بالله. وما دام المفتي كان يقوم بواجباته، لم يكن ليُخلع من منصبه أبدًا، لأن هذه الدرجة هي الأعلى في العلوم، والاحترام الواجب تجاهها مختلف عن سواه. وقديمًا، كان المُفتون، عدا كونهم مصدر العلم، لا يخفون الحقيقة أبدًا عن السلاطين، ويقدمون إليهم النصائح من دون توقف، ويجتهدون لخير الدين والدولة. لم يكن المفتي ليعزل من منصبه عشر سنوات أو خمس عشرة سنة، ولم يكن ليرى الترف في رجال الشريعة مثل ما هو حاصل حاليًا. وبعد عزل أحدهم من منصبه، كان يعكف على العلوم ليؤلف كتبًا عدة.

لكن العلم انطفأ حاليًا والقوانين قُلبت. فحين كان أحدهم يريد التعلم، كان يحضر الدروس عند عالم في الشريعة، ويتوجب عليه أن يدرس بعض الوقت، وبعدها يمنح

درجة الإجازة فينتقل عند عالم آخر، ثم عند عالم آخر، وبعدها يعطى درجة ويسجل اسمه في الروزنامة السلطانية. من هنا، لم يكن بينهم جاهل أو غريب، لكن هذا النظام قُلب منذ عام 1003 هـ/ 1593 م.، وعُزل علاء أفندي من الإفتاء من دون سبب، والأمر نفسه حصل لقضاة العسكر، فاضطروا إلى مواراة الحقيقة عن السلطان ليحفظوا مناصبهم، وليكسبوا صداقة الوزراء. وأخيرًا، أُعطي منصب المفتي لأناس ليست لهم الكفاءة، بالتضاد مع القوانين والأعراف التي كانت متبعة سابقًا، وحصل الأمر نفسه بالنسبة إلى قضاة العسكر. انتقلت عدوى بيع المناصب إلى الملازمين الذين ليسوا إلا كتّابًا بسطاء، وإلى غيرهم من الأشخاص الذين يصيرون مدرسين وقضاة بواسطة المال. سهلت هذه التجاوزات انتشار الجهل الذي يسيطر حاليًا، فلا نقدر أن نميز الحسن من السيّئ، ومن هنا يأتي التعسف والاختلاس.

أما الفقهاء في الدين قديمًا فكانوا حفظة للشريعة، وكان العدل مطمحهم. وبما أنهم كانوا يخشون الله، فإن الشعب كان يحترمهم وكانوا يلتزمون بيوتهم منكبِّين على العلوم ولا يخرجون إلا للذهاب إلى المدارس والمساجد أو لزيارة أصحاب الفضيلة. وإذا كنا إلى اليوم نقدر على تمييز الجاهل من العالم، فإننا ما زلنا نأمل بالإصلاح، لأن مناصب العلماء لا يجوز أن تعطى بالاحتيال والشفاعة إلى الجهلة.

يلخص قوجي بيك في نهاية رسالته أسباب انحطاط مؤسسات الدولة: حتى سنة 9هـ/ 1571م، كان الوزراء العظام مطلقي الأوامر في سلطاتهم، ولم يكن هناك شخص

داخل السراي أو خارجها يتدخل في شؤون الدولة سواهم. ولم يكونوا يعيرون اهتمامهم غير شخص السلطان. لكن منذ ذلك الوقت، وجد محظيو السلطان الطريق مفتوحة للتدخل في شؤون الدولة، ومطالبة الوزراء العظام بأمور غير عادلة، ومن كان يرفض التواطؤ معهم يُسْمِعونَ السلطانَ عنه ألفَ وشية. وكانوا في العادة سببًا في بؤس الوزراء؛ إذ حُكم على بعض الوزراء بالموت من دون أن يكونوا مذنبين، وعُزل آخرون أو تم نفيهم وصودرت أملاكهم. وتحت حكم السلطانين مراد ومحمد، كان السباهي الذين انتفضوا بالتعاون مع بعض الوزراء سببًا في مظالم عدة تجاه أفاضل الرجال، حتى بدا التخلص من هذه الفوضى شبه مستحيل، لكن حسن باشا بما اتصف به من حرص ودراية كسب الانكشاريين إلى جانبه، وأقفل فجأة أبواب اسطنبول، وعمل على تهدئة العواصف فقطع رؤوس الأسافل من هذه القوات. لكن، حيكت ضده ألف تهمة عند السلطان الذي قتله أخيرًا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى نصوح باشا ودرويش باشا، وكانا من الوزراء الأمناء المجربين، لكنهما اتُّهما أيضًا بأنهما يريدان قتل السلطان مما كلفهما الأمر. هذه الأمثلة أجبرت الوزراء منذ ذلك الوقت على تنفيذ رغبات المحظيين كلها وعدم رفض طلباتهم. والمحظيون هم أنفسهم من كانوا يتدخلون في شؤون الدولة؛ إذ تملكوا القرى والأراضي تحت اسم «البشملك» و«الأربلك»، واغتصبوا زيعامات وتيمارات عدة فأعطوها إلى خدمهم، ما هدم ومحا عددًا كبيرًا من هذه الزيعامات والتيمارات، خصوصًا تلك التي قدمت الخدمات الجليلة إلى الدولة. هذا النوع من الناس هو المسبب للفوضى التي نراها تتكرر دائمًا.

يختم قوجي بيك رسالته بتشخيص الحل الذي يراه ملائمًا لإيقاف تدهور الأمور: ينبغي إلحاق هذه القوات مع غيرها بالجيش، أما الخدم فينبغي أن يكونوا من العبيد المشترين بحسب القوانين القديمة والعادة المتبعة. فقد دخلت إلى قصر السلطان نفسه عناصر من الغجر واليهود وغيرهم من الأنذال من دون إيمان أو شريعة؛ إذا لم تصلح هذه الفوضى ولم تُعطَ الأفضلية لأصحاب الجدارة عند توزيع التيمارات والزيعامات، فلن نكون في حالة نقدر معها أن نقوم بحملات عسكرية جديرة بالدولة والدين.

تلك هي بصفة عامة أفكار قوجي بيك في رسالته، وتتركز على نقد الممارسات الخاطئة مهمن كان مصدرها، السلاطين أو الوزراء، ونقد الأجهزة الرئيسة في الدولة من أجهزة الحكم والإدارة والجيش والعلم.

تتلخص أفكار قوجي بيك في تفسيره أسباب الانحطاط على الوجه الآتي: غياب رقابة السلطان على الوزراء، وتسليمه المناصب والمغانم لأفراد حاشيته، وعدم إخلاص الوزراء وتفضيلهم مصالحهم الشخصية على مصالح الدولة، والتخريب الذي لحق الإقطاعات العسكرية وهي التي كانت تمد الدولة بالمال والقوة المقاتلة، وأخيرًا الفساد الذي لحق برجال الدين والجهاز التعليمي.

(2)

لم تكن رسالة قوجي بيك فريدة من نوعها. فبعد سنوات قليلة، كتب حاجي خليفة

المعروف أيضًا باسم كاتب جلبي (1608 – 1657)، وهو من أبرز المصنفين العثمانيين[(34)]، رسالة مماثلة رفعها إلى السلطان محمد الرابع (1648 – 1687) في عام 1. وكانت تحمل عنوان «دستور العمل لإصلاح الخلل». كتب حاجي خليفة رسالته في أعقاب دعوة السلطان معاونيه إلى البحث عن أسباب الخلل المالي، والأسباب التي جعلت عائدات الدولة غير كافية لسد النفقات. فرفع حاجي خليفة تقريره، وكان من رجال الإدارة، فجاء عرضًا موثقًا لأسباب تدهور المالية والعسكرية والإدارة في الدولة العثمانية[(35)].

يبدأ المؤلف بشرح الأسباب الداعية للتأليف، ثم يعرض أفكارًا حول نشوء الدول وانحطاطها مستوحاة من التفسير الخلدوني للتاريخ. ويذكر حاجي خليفة أن الدول مثل الأفراد تمر بثلاث مراحل: النمو والركود ثم الانحطاط. ويرى أن الدولة العثمانية عاشت طويلًا، ومرحلة الركود مضت بهدوء، وظهرت ملامح المرحلة الثالثة من خلال بعض الأعراض، فيلزم إصلاح الخلل. ويتحدث في ثلاثة فصول، ليدعم وجهة نظره، عن الزراعة والعسكرية والخزينة.

يرى حاجي خليفة أن السلاطين كانوا في ما مضى ينتبهون إلى حماية المزارعين من الضغوط والاغتصاب، فلم يُصب الخراب أي قرية. وفي حقبة تالية، ترك بعض الفلاحين مصادر رزقه وهاجر إلى المدينة، وحاليًا فإن اسطنبول تعج بعدد منهم. وبين عامي 1622 و1634، أصاب الخراب المزيد من القرى، وسبب ذلك بات معروفًا؛

فخراب الريف في الدولة العثمانية يعود إلى الضريبة الاغتصابية، والضباط هم الذين يفرضون الضرائب الباهظة ويلزمون الفلاحين دفعها. وإذا لم يصلح هذا الأمر، فإن لعنة العصيان وتجاوز القانون سيؤديان حتمًا إلى خراب المملكة.

بعد ذلك، يناقش حاجي خليفة أمور العسكرية، فيشدد على مسألة ازدياد نفقاتهم التي تضخمت كثيرًا عما كانت عليه في زمن سليمان القانوني. وينتقل إلى الحديث عن الخزينة التي تشبه المعدة في جسم الإنسان، حيث تتصل بها الفئات كلها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وبما أن الزراعة خربت، فإن الخزينة أصبحت فارغة، فتأثر بذلك جسم المجتمع كله. ومن علامات الشيخوخة الكسل وسوء الهضم، وكذلك هو شأن الدول. وكما أن المرء عندما يشيخ يصبح أبيض الشعر، فكذلك الأمر بالنسبة إلى الدول. فعند مرورها بدور الانحطاط، يزداد الترف والأبهة وتنتشر الألقاب في كل مكان، ويزداد تشبه الناس في ملابسهم وأثاث بيوتهم بالعاهل، فيزداد الإسراف.

يرى خليفة أربعة حلول لإصلاح الوضع، إما من طريق صاحب السيف أو أعيان الدولة أو كبار الضباط أو وكلاء الدولة. لكنه يستبعد الإمكانات الثلاث الأخيرة وينتظر الإصلاح من صاحب السيف. وبحسب المؤلف، فإن أولى مهمات هذا الرجل هي: علاج العجز في الخزينة، وخفض عدد الجيش المتضخم، والحد من المبالغة في الإسراف، ومعالجة فقر المزارعين. مع ذلك، لم يكن متفائلًا بإمكانات الإصلاح.

في هذا السياق، تأتي محاولة حسين هزارفن (1601 – 1679) في كتابه **تلخيص**

البيان في قوانين آل عثمان، حيث يؤكد المسائل نفسها التي ذكرها من قبله قوجي بيك وحاجي خليفة، إلا أن قسوته أشد في نقده المسؤولين عن التدهور. ولا يوفر من نقده السلاطين الذين عرفتهم الدولة في الأدوار الأخيرة، كما يتطرق إلى فساد الوزراء العظام وسوء تصرف الضباط، ويشدد على ضرورة إسناد المناصب في الولايات إلى الحكام الصالحين. وبحسب حسين هزارفن، فإن على السلطان أن يعتمد على هيئة من الرجال تراقب الرعايا كما تراقب الأعداء، ولا يتردد في استخدام القوانين التي تدعم سلطته أبدًا. وعلى السلاطين أيضًا أن يخضعوا للشريعة الشريفة، فلا يقتلوا أيًا كان من دون حكم مؤيد من الشريعة، كما ينبغي أن يعاقَب المقصرون والمهملون من الضباط والموظفين والعلماء. ويضع اعتبارًا كبيرًا للمسؤولية الروحية المنوطة بشيخ الإسلام والعلماء، لما توفره من رفاه للدولة والرعية[(36)].

كتب حسين هزارفن مؤلفه هذا في عام 1669، وكتب ساري محمد باشا في السياق نفسه، متابعًا التأليف العثماني حول الانحطاط، كتابه **نصائح الوزراء والأمراء** في عام 17، فلم يضف الشيء الكثير إلى ما كان قد عالجه سابقوه في هذا المضمار[(37)]. لكن كتاب ساري محمد باشا جاء في وقت كانت فيه الدولة العثمانية قد عبرت من مجرد الانحطاط الداخلي إلى الهزيمة العسكرية أمام أعدائها.

(3)

أدت هزيمة كارلويتز (1699) إلى خسارة الدولة العثمانية أراضي شاسعة، من ضمنها ترانسلفانيا والمجر وسلوفانيا وكرواتيا[38]. وأكدت هذه الهزيمة التي أظهرت عجز قوات الانكشارية صحة توقعات المفكرين العثمانيين الذين ألحوا على ضرورة تدارك الانحدار والتدهور.

كانت الحصيلة التي نتجت من الحرب والهزيمة من نصيب السلطان أحمد الثالث (1703 – 1730)، وكان ميالًا بطبعه إلى السلم، وهو خير ما تحصل عليه الدولة في ظل ضعفها، لذا سعى منذ تسلمه العرش إلى تحقيق السلام مع الدول المحيطة بدولته. لكن مشروعه لتحقيق السلم لم يصبح أمرًا واقعًا قبل هزيمة أخرى انتهت بمعاهدة كارلوفيتز التي نصت على التخلي عن بلغراد وأراضٍ حول الدانوب للنمسا[39].

أثبتت الهزيمتان الحاصلتان في خلال أقل من عشرين سنة أن قوة جديدة قد ظهرت على مسرح الحوادث يُحسب حسابها، وهي القوة الروسية. وأدركت الطبقة الحاكمة في اسطنبول أن روسيا التي كانت أمرًا مهملًا من قبل، استطاعت أن تحصل على القوة بفضل الإصلاحات التي أدخلها بطرس الأكبر (1672 – 1725) على قواته العسكرية ومؤسسات دولته. وأدرك العثمانيون أيضًا أن العوامل التي أفادت روسيا في تحصيلها قوتها يمكن الأخذ بها، وإذا كان ما قام به بطرس الأكبر من فتح الأبواب لدخول المؤثرات الأوروبية الحديثة قد أدى إلى نتائج ملموسة، فإن فكرة الانفتاح على التقدم الأوروبي أصبحت منذ ذلك الوقت فكرة ثابتة عند المتنورين العثمانيين، ومن

بينهم السلاطين والوزراء.

إذا كانت هزائم العثمانيين في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر قد أثبتت أن الانفتاح على أوروبا أمرٌ لا مفر منه، فإن المؤثرات الأوروبية قد دخلت إلى الدولة العثمانية قبل ذلك التاريخ بوقت غير قصير؛ إذ لم يكن جميع العثمانيين بغافلين عن تقدم أوروبا في ميادين العسكرية والبحرية والتجارة والعمران.

الفصل الثالث
اكتشاف أوروبا

في الوقت الذي كان فيه عثمانيون يعالجون مسائل انحطاط الدولة ومؤسساتها، كان هناك آخرون يراقبون مظاهر التقدم في أوروبا. ومن اللافت للانتباه، أن يكون عثماني يدعى عمر طالب قد لاحظ منذ عام 1652 أن تقدم أوروبا في ميدانَي البحرية والتجارة يؤثر سلبًا في تجارة المسلمين. وأدرك هذا العثماني المتنور في وقت مبكر أن صعود أوروبا في حال استمراره وتغافل المسلمين عنه لا بد من أن يحمل للعثمانيين الهزيمة في وقت ليس بعيدًا. يقول عمر طالب: «الآن، أصبح الأوروبيون يعرفون العالم كله، فيُرسلون مراكبهم إلى كل الجهات فتصل إلى المرافئ المهمة من العالم. كان تجار الهند والسند والصين معتادين على المجيء إلى السويس، وكانت بضائعهم توزع على أيدي المسلمين إلى العالم أجمع. الآن، تنقل هذه البضائع على متن مراكب برتغالية وهولندية وإنكليزية إلى فرنجستان، وتنشر في العالم أجمع انطلاقًا من هناك. أما ما ليسوا بحاجة إليه، فإنهم يأتون به إلى اسطنبول وغيرها من أراضي الإسلام، ويبيعونها بخمسة أضعاف سعرها الفعلي، فيكسبون بذلك المال الوفير. لهذا السبب، أصبح الذهب والفضة نادرَين في بلاد الإسلام. على الدولة العثمانية أن تسيطر على شواطئ اليمن وعلى التجارة المارة من هناك؛ وإلا، فإنه لن يمر وقت طويل قبل أن يسيطر الأوروبيون على بلاد الإسلام»[40].

(1)

قبل أن يسجل عمر طالب ملاحظاته العميقة، كانت الاكتشافات الجغرافية قد لفتت الطبقة الحاكمة العثمانية. ولعل الأهداف العسكرية للبحرية العثمانية كانت وراء هذا الاهتمام[41]. ومهما يكن، فإن اكتشاف أميركا أثار فضولًا؛ إذ جمع أحد البحارة العثمانيين، وهو كمال ريس، معلومات عن الاكتشاف الإسباني والبرتغالي لجزر الهند الغربية وأمكنه الحصول، عبر بحارة من غاليبولي في عام 1513، على نسخة من الخريطة التي استخدمها كريستوف كولومبس في رحلته إلى أميركا. قُدمت الخريطة إلى السلطان سليم في عام 1517 إبان إقامته في القاهرة[42]. وكتب البحار العثماني نفسه كتابًا بعنوان **بحريت** استخدم فيه معلومات ذات مصدر أوروبي. أما العمل المهم الذي قام به حاجي خليفة فهو ترجمة كتاب الأطلس الصغير إلى اللغة التركية في عام 1654، مستعينًا بفرنسي اعتنق الإسلام هو إخلاصي شيخ محمد أفندي، وحملت الترجمة التركية عنوان **لوامع النور في ظلمة أطلس مينور**[43]، فحملت إلى الأتراك صورة جديدة للعالم الذي يعاصرهم. وبعد حاجي خليفة، قام أبو بكر بن بهرام الدمشقي المتوفى في عام 16 بترجمة **الأطلس الكبير** إلى التركية، وأمضى في ترجمته عشرة أعوام، بين عامي 1675 و1685، وأعطاه في النهاية العنوان الآتي: **جغرافياي كبير** أو **نصرة الإسلام والسرور في تحرير أطلس مينور**. تضمنت هذه الترجمة عرضًا للنظريات الكونية الحديثة، ومن

بينها نظرية كوبرنيك التي عُرضت بشكل مختصر أول مرة في التركية[(44)].

عدا عن الاهتمام بالاكتشافات الجغرافية، ظهر ميل في اسطنبول إلى معرفة تاريخ الدول الأوروبية. وثمة مخطوطة تحتوي على تاريخ من البدايات وحتى عام 1560. وكتب إبراهيم ملهمي (ت 1650) مؤلفًا بعنوان **تاريخ ملوك الروم والفرنج**. أما إبراهيم باشاوي، فلم يهتم كثيرًا بالتاريخ العالمي، لكنه دعا إلى ضرورة التعرف إلى تواريخ الأعداء[(45)].

أما حسين هزارفن، صاحب **تلخيص البيان في قوانين آل عثمان**، فكان مهتمًا اهتمامًا خاصًا بأوروبا، وأقام علاقات صداقة مع أوروبيين في اسطنبول من بينهم المستشرق أنطوان غالان. وكتب هزارفن تاريخًا كبيرًا هو **جامع التواريخ** ضمنه مصادر يونانية ولاتينية. وبسبب عدم معرفته باللغات الأجنبية، استعان بمترجمين عاملين في الباب العالي[(46)].

في النصف الثاني من القرن السابع عشر، ظهر كتاب مهم بالعربية هو **جامع الدول** للمؤرخ التركي منجم باشي المتوفى في عام 1702. خصص فيه فصولًا لتواريخ الدولة الأوروبية، واعتمد في تحريرها على مصادر أوروبية أيضًا[(47)]. وتحدث منجم باشي عن الشعوب الإفرنجية المختلفة وعن ملوك فرنسا وألمانيا وإسبانيا وإنكلترا وصولًا إلى لويس الثالث عشر ملك فرنسا، وليوبولد ملك ألمانيا، وتشارلز ملك إنكلترا. وتوافرت له مصادر أخرى عن بعض الحوادث الأوروبية، من بينها الحرب الأهلية في إنكلترا

وإعدام الملك[48].

أدت هذه المعلومات التي تراكمت عند العثمانيين عن أحوال أوروبا، ومن خلال مصادرها أيضًا، إلى تشكل صورة عند الطبقة الحاكمة العثمانية عن العالم المحيط بهم. وعلى الرغم من محدودية الاهتمام الذي أظهره العثمانيون بأحوال الدول الأوروبية وتواريخها وأوضاعها الراهنة، فإنه كان جديدًا بالنسبة إلى المسلمين بشكل عام. ومهدت هذه المعلومات تدريجًا إلى تقبل فكرة التفوق الأوروبي؛ فحين حلّت الهزيمة في نهاية القرن السابع عشر، ظهر الاتجاه إلى الانفتاح على أوروبا، ولم تمضِ الدعوة من دون نتائج ملموسة.

(2)

كان العمل الرئيس الذي عمل له السلطان أحمد الثالث ووزيره إبراهيم داماد باشا (1718 - 1730) هو تحقيق السلام وتشجيع الشعراء والأدباء ومد الجسور مع عواصم أوروبا وتقليد حياتها الاجتماعية وعمرانها[49].

كان السلطان ووزيره مقتنعَين بضرورة الأخذ بما يُعرف في أوروبا من مظاهر التقدم، خصوصًا في الميدان العسكري، فتشجعت إبان عهدهما حركة الترجمة عن اللغات الأوروبية وأصبحت أسماء ألبرت الكبير وسكوت أريجينا والقديس توما الأكويني معروفة في اسطنبول، ولو على نطاق ضيق ومحدد[50]. أصبحت فكرة إعداد

مشروعات الإصلاح العسكري مقبولة. ومن المؤشرات على ذلك تقديم ضابط فرنسي هو دو روشفور (De Rochefort) مشروعًا للإصلاح العسكري في عام 1718، فوجد آذانًا تستمع إلى تقريره المعنون: «مشروع من أجل إقامة فريق هندسي في خدمة الباب العالي»[(51)]. وإذا كانت الأحوال لم تسمح بتنفيذ المشروع، فإن الوزير إبراهيم داماد كان يطمح إلى التعرف إلى مظاهر التقدم الأوروبي مباشرة؛ فنظم سفارة إلى باريس في عام 172، وطلب إلى السفير محمد أفندي أن يُضمّن تقريره عند عودته تفصيلات عن كل ما يمكن أن ينقل إلى البلاد العثمانية من مؤسسات حديثة أو مظاهر عمران[(52)].

جاء تقرير السفير عند عودته في السنة التالية سجلًا بمشاهداته في فرنسا. وبما أنه كتبه على شكل كتاب رحلة بعنوان **سفارة نامه فرانسا**[(53)]، فإن وصفه لا يخلو من التفصيلات الدقيقة منذ خروجه من اسطنبول حتى وصوله إلى باريس وإقامته فيها، وعودته ثانية إلى باب السعادة.

يقدم محمد أفندي في كتابه وصفًا لمدن فرنسا التي مر فيها قبل وصوله إلى باريس: تولوز الكبيرة جدًا والمعروفة، بوردو التي ليس لها نظير في المدن والكثيفة السكان، بواتييه بقلعتها الخربة، وأورليان التي هي من أجمل ديار فرنسا.

يلاحظ السفير محمد أفندي العادات والعلاقات بين الرجال والنساء: «في فرنسا يُكِنُّ الرجالُ الكثيرَ من الاحترام للنساء. بحيث إن النساء يفعلنَ ما شِئْنَ.. وأوامرهنَّ تطاع في كل مكان، وقد قيل إن فرنسا هي جنتُهُنَّ، لأنهنَّ يعشْنَ منعتقات من كل تعب،

وإذا رغبنَ في شيء حصلنَ عليه بسهولة».

في باريس، تلفته العروض والفرق العسكرية المنظمة: «وينبغي أن أقول بأنني رأيت فرقًا جميلة جدًا ورائعة جدًا وقوية جدًا».

من بين الأمور التي يسهب في وصفها القصور الملكية كفرساي ومارلي وسان كلو وغيرها. ويصف في تقريره زياراته بعض المانيفكتورات ومن بينها مانيفكتوره لصنع القماش فيها 550 عاملًا، وأخرى لصنع الزجاج يعمل فيها ألف عامل. ويتحدث عن زيارته المرصد الذي أمر ببنائه لويس الرابع عشر، وأشرف عليه الفلكي الإيطالي كاسيني (Cassini). يقول محمد أفندي: «يوجد برج كبير من الحجر بعلو ثلاثة أدوار في كل منها عدد من الغرف مليئة بآلات لا تحصى، واحدة خاصة بالفلك ورصد النجوم وغيرها لتسهيل الأعمال ولمعرفة القمر الجديد ولرفع الماء من أسفل إلى أعلى، وأشياء أخرى مدهشة وعجيبة.. رأيت أيضًا الكثير من أدوات الهندسة.. وهناك آلة اكتشفت حديثًا لمعرفة كسوف وخسوف الشمس والقمر»... ويضيف السفير في تقريره: «كاسيني هذا الفلكي العظيم مات قبل أن يكمل اكتشافاته مخلفًا ابنه في مهنته.. وقد أعطاني المسائل التي أعدها والده في نقد لوائح بطليموس». والواقع أن هذه اللوائح بقيت في مكتبة السلطان ولم تترجم إلى التركية إلا في عام 1771.

من بين المعالم التي زارها كنيسة نوتردام التي تقوم في وسط باريس؛ والأوبرا حيث تعرض الروائع ويأتي لمشاهدتها على الدوام عدد كبير من الناس.

ويلقي محمد أفندي نظرة إجمالية على باريس التي لا شبيه لها بعد اسطنبول، ويقارن بين المدينتين فيلاحظ: «ليس صحيحًا على الإطلاق أن باريس أكبر من اسطنبول.. ولكن نرى عددًا أكبر من الناس في الطرقات لأن النساء لا يستطعن البقاء لحظة في منازلهن.. هذا الخليط من الرجال والنساء يظهر المدينة كثيفة السكان وهي ليست كذلك في الواقع».

أدّت سفارة محمد أفندي إلى باريس دورًا كبيرًا في نقل صورة التقدم الأوروبي إلى اسطنبول. وانصب اهتمامه، كما انصب اهتمام الطبقة الحاكمة العثمانية التي استمعت إليه، على مسألتين: التنظيم العسكري وتطور الأسلحة من ناحية والتقدم العمراني. والواقع أن تقرير السفير نقل صورة مفصلة ودقيقة عن العمران في باريس بصفة عامة، خصوصًا ما يتعلق ببناء القصور، فنشطت همة السلطان ووزيره لتقليد بناء القصور الفرنسية خارج اسطنبول والميل إلى حياة الترف، ما جلب في عام 1730 نهاية عهده بعد ثورة احتجاج قامت بها العامة في العاصمة.

(3)

من نتائج سفارة محمد أفندي إلى باريس إدخال المطبعة إلى اسطنبول، التي ستكون أول مطبعة في العالم الإسلامي. لم يكن افتتاح المطبعة بالأمر السهل؛ إذ استلزم سلسلة من التحضيرات لإقناع المسؤولين، ومن بينهم شيخ الإسلام ورجال الدين، بفائدة

إقامة مطبعة تطبع بأحرف عثمانية (عربية). فكتب إبراهيم متفرقة في عام 1726 رسالة بعنوان «وسيلة الطباعة» رفعها إلى الصدر الأعظم وشيخ الإسلام حول ضرورة إدخال هذا الفن إلى البلاد العثمانية، ولم يصدر الفرمان بافتتاح المطبعة إلا بعد موافقة شيخ الإسلام الذي اشترط عدم طباعة الكتب الدينية بكل فروعها، كما عين شخصين لغرض الرقابة على منشورات المطبعة. أما الشخص الذي عين لإدارة أعمال المطبعة فكان إبراهيم متفرقة نفسه الذي كان شخصية متعددة المواهب، أدت دورًا مهمًا في النصف الأول من القرن الثامن عشر، خصوصًا في مجال الدعوة إلى التحديث والانفتاح على أوروبا[(54)].

ولد إبراهيم متفرقة في كلوج (Cluj) من أراضي ترانسيلفانيا، واسمه الأصلي واسم عائلته ما زالا مجهولين. أما سنة ولادته فمن المرجح أنها تقع بين عامي 1670 و1674. وأما سنوات صباه الأولى فيبدو أنها مرت على الوجه الآتي: وقع أسيرًا في أيدي القوات العثمانية في إحدى المعارك وبيع عبدًا. وليس معروفًا على وجه التدقيق في أي وقت من حياته اهتدى إلى الإسلام أو كيف تلقى ثقافته الإسلامية الأولى، لكنه في وقت من الأوقات عمل في خدمة الحكومة العثمانية وتحول تدريجًا إلى العمل في خدمة السلطان برتبة متفرقة. ويبدو أن إبراهيم كان من عائلة هنغارية تتبع المذهب التوحيدي (Unitarianisme) المنتشر في بلاد مولده[(55)].

كانت أولى مؤلفات إبراهيم **رسالة إسلامية** يشرح فيها انتقاله من المسيحية إلى

الإسلام ويضمنها انتقادًا للكاثوليكية والباباوية، واعتقاده بانتصار الإسلام على الكاثوليكية في أوروبا. وهذه الرسالة التي كتبت على وجه التقريب في عام 1710، لا تشتمل على أي فكرة خاصة بإصلاح المؤسسات العثمانية[(56)]. بل على العكس من ذلك، تعكس الأجواء الفكرية السائدة في اسطنبول آنذاك.

بدأ إبراهيم مهماته الإدارية بعد كتابة هذه الرسالة بسنوات عدة تقريبًا، وكُلف بمهمات دبلوماسية عدة، فأرسل إلى فيينا لمفاوضة الأمير أوجين النمساوي في عام 1716، وأرسل إلى كييف في عام 1717، كما أرسل في ما بعد إلى بلغراد في عام 1720، وكانت آخر مهماته قبل وفاته بوقت قصير سفارة إلى داغستان في عام [(57)]1743.

لا تعود شهرة إبراهيم متفرقة إلى دوره الدبلوماسي بقدر ما تعود إلى تأسيسه أول مطبعة في العالم الإسلامي وإدارتها، عمل فيها ناشرًا ومصنفًا ومترجمًا ومؤلفًا، أهلته لذلك معرفته لغات أوروبية عدة، مثل الفرنسية والإيطالية والهنغارية.

استمر عمل المطبعة منذ تأسيسها في عام 1728 وحتى وفاة إبراهيم متفرقة في عام 174. وخلال هذه المدة، أصدر كتبًا علمية ولغوية وتاريخية عدة، من بينها كتاب لغات، قاموس عربي - تركي من جزءين في 1422 صفحة، صدر في عام 1728؛ **تحفة الكبار**، حول الحروب البحرية مع خرائط لحاجي خليفة، صدر في عام 1728؛ **تاريخ غزوات الأغاخانات**، مترجم من اللاتيني إلى التركي، صدر في عام 1729؛ كتاب **تاريخ جزر الهند الغربية أو أميركا**، في 91 صفحة مع 4 خرائط، صدر في عام 1729؛ قاموس

قواعد فرنسية – تركية من 194 صفحة، صدر في عام 1731؛ **فضائل البوصلة** من 23 صفحة، صدر في عام 1731؛ كتاب **مرآة العالم** من تأليف حاجي خليفة، في 698 صفحة، صدر في عام 1732؛ **تاريخ رشيد أفندي**، صدر في عام 1740؛ قاموس تركي – فارسي صدر في عام [(58)]1742.

تلك هي أبرز المؤلفات المطبوعة في مطبعة اسطنبول الأولى، ويمكن تقسيمها بحسب موضوعاتها ثلاثة أقسام: الكتب التاريخية وتأتي في المرتبة الأولى من حيث العدد؛ ثم الكتب الجغرافية العلمية وهي المتصلة بالفنون العسكرية؛ ثم القواميس اللغوية وبينها بشكل الخاص القاموس التركي – الفرنسي الذي يدل إصداره على رغبة فعلية في الانفتاح على أوروبا وعلومها الحديثة.

من بين أبرز كتب المطبعة كتاب مكون من 96 صفحة، من تأليف إبراهيم متفرقة ،، أما اسم الكتاب فهو **أصول الحكم في نظام الأمم**، أصدره في عام [(59)]1731. ويمكننا أن نعتبر هذا الكتاب أول محاولة نظرية من نوعها تتناول موضوع التقدم. ففيه يدعو المؤلف إلى الاستفادة من علوم أوروبا، وإلى استيعاب التقنية الحديثة، وإعادة تنظيم القوات العثمانية وفق الأساليب الحديثة.

يقسم إبراهيم كتابه ثلاثة أقسام مشتملة على فصول: يعالج **القسم الأول** ضرورة النظام والفوائد المعولة عليه، ويشتمل **القسم الثاني** باختصار على الفوائد الناجمة عن دراسة الجغرافية، ويشتمل **الثالث** على عرض أشكال القوات المختلفة في الجيوش

المسيحية وقواعد النظام الملاحَظة عندهم ونظمهم العسكرية المسجلة والمنفذة في حروبهم.

يعرض في البداية الأوضاع التي أحاطت بتأليف كتابه، ويبدو أنه قد ألف **أصول الحكم** في فترة من العزلة الموقتة بحسب ما يشير في مقدمته. وعلى الراجح، أُلِّف في فترة الثورة التي رافقت عزل السلطان أحمد الثالث وصعود السلطان محمود الأول. يقول: «وهكذا انسحبت إلى زاوية، وفي ظلام الوحدة استسلمت لأفكاري وتذوقت راحة النفس ونعيم الحياة الخاصة. حتى قامت عام 1143هـ/ 1730م شمس سلطان البيت العثماني، فوجدت ذهني قد توقد وامتلأ بالأفكار، كما امتلأ القلب بالألم لرؤية هذه العدوانية على امتداد تلك السنة، والكوارث التي أحاطت فجأة بالدولة العثمانية».

السلطان الذي يشير إليه هو محمود الأول (1730 – 1754) الذي تسنّم العرش بعد ثورة قامت بها فئات مختلفة، على رأسها الانكشارية، وأطاحت بالسلطان أحمد الثالث وقتلت وزيره إبراهيم داماد[(60)].

إذا كانت تلك هي أوضاع التأليف، فإنه يشرح أسبابه على النحو الآتي: «في تلك الأثناء، اتجه انتباهي إلى أسباب هذه الثورة وعكفت على البحث عن الاستخدام العاطل لمؤسسات الدولة وتراخي الوزراء وكبار الإداريين وعدم اضطلاعهم بمسؤولياتهم.. ومن المناسب الاعتقاد بأن علامات الوهن في جسم الدولة، وهذه المظاهر من الضعف، ليست إلا التنبؤ بانحطاطها وانحلالها».

مما لا شك فيه أن إبراهيم متفرقة يتابع في كتابه تقاليد المفكرين العثمانيين في البحث عن أسباب انحطاط الدولة، لكن ثمة إضافة لديه لم تكن واضحة لسابقيه، يقول: «أشد ما دفعني إلى عملي هذا الذي هو فوق طاقتي وأبعد من حدود عقلي، هو هذا الشعب المسيحي البخس (يقصد الأوروبيين) بمقارنته مع المسلمين؛ إذ كان منخفضًا جدًا عن المسلمين في العدد وطبيعة جسمه وعقله وهو من جنس بائس أيضًا. لكن منذ بضع سنين، انتشروا في كافة أرجاء العالم فلم يسيطروا على بعض المقاطعات فحسب، بل انتصروا مرات عدة على الجيش العثماني».

أدخل ظهور العامل الأوروبي عنصرًا جديدًا لدى إبراهيم متفرقة لتحليل أسباب الانحطاط العثماني، ورسم بالتالي طريقة معالجة المسألة بشكل جديد. وهذا ما نلمسه في فصول الكتاب وكذلك من خلال المراجع والمواد التي يستخدمها المؤلف لتأليف كتابه وإتمام محاولته، فيقول: «اللغة اللاتينية التي أصبحت لدي مألوفة ساعدتني كثيرًا في محاولتي، لأنني من خلالها تمكنت أن أجمع المعلومات من الكتب المشتملة على تاريخ هذه الشعوب. كما راجعت مختلف الكتب عن فن الحرب وعددًا من الرسائل المتعلقة بالتكتيك ومؤسساتهم العسكرية وشكل نظامهم في المعارك.. ومن خلال اللغة اللاتينية تمكنت من معرفة خبرات كل الأمم..».

يبدأ متفرقة كتابه بالحديث عن ضرورة السلطة للمجتمعات (وجوب الحكام بين الأنام) فيقول: «كان من الضروري أن يبحث البشر عن النجدة المتبادلة، نشأ لديهم

الميل إلى التجمع والتعاون، ولعجزهم عن قيادة أنفسهم أرسل لهم تارة نبيًّا وتارةً مبشّرًا يسن القوانين النابعة من معرفتهم لتطبيق العدالة». ويضيف: «وتبعًا لهذا التدبير نرى أن الشعوب تنتشر على مساحة الأرض على شكل قبائل وأمم. كل مجموعة تختار رئيسًا، ومن ثم تأسست الدول المنتشرة على الأرض فكان الخلفاء والأباطرة والسلاطين والقياصرة..».

يتعمد هذا التعداد ليشير إلى الاختلافات بين أشكال الحكم في العالم. لكنه حين يتحدث عن أشكال السلطات فإنه يختصرها إلى ثلاثة بحسب نظم أبرز ثلاثة فلاسفة قدماء: الشكل الأفلاطوني وهو الذي يرى أن الدولة يجب أن يحكمها ملك عادل وحكيم. وهذا النوع يسمى باللغات اللاتينية أو اليونانية (المونارشي) أو الملكي وعليه يسير أغلب الدول في العالم؛ والشكل الأرسطوي، وبحسبه ينبغي وضع السلطة بين أيدي كبار الدولة، وهذا النوع يسمى بلغة الفلاسفة (الأرستقراطي)، وفي أيامنا تسير جمهورية البندقية على نمطه؛ والشكل الديمقراطي، حيث تكون السلطة للشعب حتى تتم إزالة الظلم والقسوة، ويسمى كذلك تبعًا لاسم منشئه، وتتبع هذا النوع حاليًا هولاندا وإنكلترا.

يكاد الهاجس العسكري الذي يخترق كتاب متفرقة أن يكون موضوعًا وحيدًا لمحاولته، فهو يشدد في صفحات كتابه كلها على هذه الناحية، أو النواحي المتصلة بها والمتفرعة عنها. وتحت عنوان: بيان احتياج الدولة في بيان أحكام دولتهم وبقاء نظام

أحوالهم إلى ترتيب عساكرهم، يقول: «إن جيشًا مرتبطًا بخدمة الأمير والدولة، مأمورًا ومنظمًا بالوسائل الجيدة وقوانين الحرب ومدعمًا بكل الأسلحة الدفاعية والهجومية هو سبب رئيسي لقوة الدولة ومصدر كل تقدم وحافظ للمملكة».

يضيف: «المسلمون كانت لهم قوتهم أيضًا وقد اشتد ساعدهم عند ظهور البيت العثماني فقويت عسكريتهم وملأت أرجاء الأرض.. ولكن منذ أن تباطأت الشجاعة، ضعفت هذه القوة بشكل ملحوظ وأصبح واجب جميع الرعايا، الكبار منهم والعامة، أن يبحثوا عن أسباب هذا التبدل السيئ وأن يتطلعوا إلى أصول هذا الضعف. وللدخول في هذه المسألة المهمة... وللوصول إلى حل لهذا الموضوع الصعب ينبغي معاينة طريقة الحرب الجديدة بدقة والمعتمدة من جانب الأعداء ودراسته بتعمق، فيظهر للجميع أصل الخطأ ومصدر عدم الاكتمال في قواعده العسكرية... فمن الضروري معرفة وتطوير المبادئ والقواعد المبتكرة منذ وقت قصير والمستخدمة في جيوش الملوك والأمم المسيحية والمتطورة تدريجيًا بالعناية وتدريب رجال الحكمة، والتي جُهزت مؤخرًا بمكتشفات جديدة، مختلفة تمامًا عن القديمة ومجهزة بآلات وأسلحة جديدة، مما يجعل القواعد والجهود القديمة عديمة الجدوى».

أحد العلوم الحديثة التي يعطيها متفرقة أهمية خاصة هو علم الجغرافيا، وبحسبه لا تُكسب الحروب من دون معرفتها. يقول: «الجغرافيا في الحقيقة هي مرآة مصقولة، فيها نرى بنظرة واحدة كل الشعوب والأمم المنتشرة على سطح الكرة بوضوح.. والشعوب

المؤمنة بوحدانية الله، والمنتشرة في أصقاع مختلفة، سيتصلون ببعضهم البعض بهذه الوسيلة (الجغرافيا) ويستجمعون من جديد شجاعتهم ينظمون قواهم فيؤلفون اتحادًا ليردوا ظلم الكفرة (الأوروبيين)».

في الجزء الأكبر من كتابه، يتحدث متفرقة بالتفصيل عن أشكال تنظيم الجيوش المسيحية في المعارك وأنواع الأسلحة المستخدمة والتحصينات المعتمدة، ولمن الأولوية في إعطاء الأوامر ...إلخ، حتى يصل في نهاية الكتاب إلى إعطاء مثال بروسيا التي انتصرت قبل سنوات على العثمانيين في معركة حاسمة. ونلاحظ أنه يتحدث بموضوعية عن تجربة «الموسكوف» أو الروس، فيقول: «من المفيد أن نلاحظ بأن الموسكوف لم يكونوا إلا شعبًا بائسًا من قبل.. وليس لهم الشجاعة ليحاربوا أي جيش.. فاختاروا الانسحاب إلى بقعة بعيدة في زاوية الأرض في مناخ جليدي... وكانوا في هذه الحالة حين قام بينهم فجأة قيصر موهوب وعارف بأمور الحكم والدول الأخرى، فبحث عن شكل نظامهم العسكري ومبادئ حكوماتهم وإدارة الشؤون المدنية والسياسية.. وبعد أن أصلح قواه البرية التي نظمها على طريقة الدول الأوروبية، لاحظ أن بحر قزوين لم يسيطر عليه أحد فخطط للسيطرة عليه فبنى في موانئ هذا البحر السفن والبواخر، واحتج بأن يقصد التجارة مع بلاد فارس، واستدعى مهندسين من جنسيات مختلفة فوضعوا له الخرائط الدقيقة للبلاد المحيطة ليستخدمها دليلًا في حروبه في فارس وداغستان والأقاليم المجاورة».

يلاحظ إبراهيم متفرقة في معرض حديثه عن قوانين الأوروبيين، «أن الشعوب المسيحية ليس لها في أيامنا الحاضرة قوانين مقدسة تتعلق بإدارة أعمال الحكومة، أي ليس هناك قانون من جانب الله يتعلقون به دينيًا، أو في شؤون التشريع أو في القرارات الشائكة لإدارة الدولة، إنهم يتعلقون فقط بقوانين وتشريعات بشرية ناتجة من نور العقل وحده»[(61)].

كان إبراهيم متفرقة أول مسلم خبر الفكر الأوروبي والتجربة الأوروبية وتأثر بهما. وأظهر إعجابه المتكرر بهمة ونشاط الأوروبيين: «هذه الشعوب المستفيدة دائمًا من تكاسل المسلمين وعدم اهتمامهم بمعرفة أعدائهم، المقتربين أكثر فأكثر من حدودنا».

يتضمن كتاب متفرقة أفكارًا تجعله أكثر من محاولة عرض لعلوم أوروبا وتقدمها، بل هو محاولةٌ للابتعاد عن الصيغ التقليدية السائدة للتفكير العثماني والاقتراب من التفكير الأوروبي حول الدولة والحكم والعلوم. وهو حاول أن يميز بين فساد دين الأوروبيين برأيه، وصلاحية العلوم الصادرة عنهم وعن تجاربهم الحديثة. وأكثر من ذلك أيضًا، فبحسب إبراهيم متفرقة كفر الأوروبيين لم يمنعهم من بلوغ مرتبة أعلى من القوة والتقدم مما بلغه المؤمنون.

يمكن القول إن كتاب **أصول الحكم في نظام الأمم** هو أول محاولة نظرية من نوعها تطرح مسألة الاستفادة من علوم أوروبا العسكرية والإدارية وضرورة اكتساب التقنيات المكتشفة حديثًا.

الفصل الرابع
محاولات الإصلاح

انتهى عهد أحمد الثالث بنوع من الانتفاضة[(62)]، سببها ميله إلى البذخ وبناء القصور، والواقع أن أحمد الثالث قد تعلق بمظاهر التقدم الأوروبي أكثر كثيرًا من إدراكه مغزى هذا التقدم وأصوله. وفي ذلك يقول المؤرخ جودت: «وقد ظهر في ذلك العصر ميل الدولة إلى السير في طريق المدنية ورغبتها في ترتيب عسكر منظم غير أنها تركت الرؤوس وتمسكت بالأذناب، بل شرعت في زخرفة البنيان من غير أن تنظر إلى أساسه. وذلك أنها بدلًا من أن تبذل الهمة في رواج أسواق الصناعة والفنون المنتشرة في أوروبا انخدعت للسفهاء واسترسلت في طريق الإسراف... والحاصل أن سبل المدنية قد فتحت أيام صدارة إبراهيم باشا على ما يقتضيه الوقت، فأسست صناعة الطباعة في دار السعادة، إلا أن كبار المأمورين أفرطوا في السفاهة حتى نفرت عنهم طباع العامة فظهرت الفتنة العظيمة.. ولم يبق في الأستانة إلا صناعة الطباعة»[(63)].

على الرغم من أن القوى المحافظة استطاعت إطاحة أحمد الثالث، فإن خلفه محمود الأول (1730 – 1754) تابع مشروعات الإصلاح. وفي مطلع عهده، حدثت تطورات أولى من نوعها في مجال الانفتاح على علوم أوروبا.

(1)

قدم الفرنسي دو بونفال (1675 - 1747) مشروعًا لتأسيس مدرسة للهندسة، كما قدم مشروعًا آخر لإقامة جسم جديد للمدفعية، وعمل في المشروعين وأصبح الكونت دو بونفال الذي سيكتسب اسم أحمد باشا بعد دخوله في الإسلام أول مسؤول عن أول فرقة للمدفعية العثمانية الحديثة. كما أنه سيساهم في إدخال قسم خاص بالطب في الجيش العثماني[64].

أدّى دو بونفال الذي خدم ضابطًا في الجيش الفرنسي والنمساوي قبل أن يستقر في اسطنبول دورًا سياسيًا بالقرب من الطبقة الحاكمة العثمانية، وأوصى الباب العالي بضرورة قيام تحالف تركي - فرنسي لمواجهة الخطر الروسي الذي يتوسع على حساب الأراضي العثمانية. وكان يرى أن العثمانيين عاجزون عن مواجهة التحديث الروسي من دون الاعتماد على مساعدة أوروبا، وهذه المساعدة لا بد من أن تكون فرنسية. وبحسب رأيه، فإن الإصلاح ينبغي ألا يقتصر على المجال العسكري، بل يتعداه إلى المجال الاقتصادي[65]. عدا عن ذلك، فقد أدّى أدوارًا أخرى، ومنها التأثير المباشر في أفراد الطبقة الحاكمة من خلال تثقيفهم في المسائل العسكرية والسياسية، وكان يدرس رجال الدولة إيجابيات التكتيك العسكري الحديث في ميدان المعارك، ويبرهن لهم ضرورة استيعاب التقاليد الدبلوماسية الأوروبية. وفي هذا المجال، أعد تقريرًا بعنوان: «بعض

أحوال تاريخ دول أوروبا»[66]، يعود تاريخه إلى عام 1733.

كان أحمد باشا بونفال قد استمر في إشرافه على جسم المدفعية ابتداء من عام 1734، وعلى الرغم من إبعاده سنةً (1738 – 1739) في عهد الوزير يكن محمد باشا[67]، فقد تابع عمله حتى وفاته في عام 1747، وتولاه من بعده ابنه بالتبني سليمان آغا مع فرنسي آخر يدعى لاتور.

مع الإنجازات المحدودة التي حققها بونفال، خطت الدولة العثمانية أولى الخطوات نحو تحديث مؤسساتها العسكرية، مع ما يعني ذلك من كسر حاجز العزلة والانفتاح على الآخر. في ذلك الوقت، بدأت تتكون ملامح طبقة جديدة من المتنورين العثمانيين العارفين باللغات الأوروبية والطامحين إلى تحديث دولتهم.

أحد أولئك المتنورين والمقتنعين بالانفتاح على أوروبا كان راغب باشا[68] الوزير في عهد السلطان عثمان (1754 – 1757) الذي أثارت شخصيته اهتمام الزائرين والخبراء من الأوروبيين في اسطنبول.

أسس راغب باشا الذي أمر بترجمة كتب عدة عن اللغات الأوروبية، ومن بينها كتاب فولتير عن فلسفة نيوتن[69]، مكتبة عامة وضخمة في اسطنبول توجد فيها المؤلفات الكثيرة، من بينها مؤلفات الطبيب الإنكليزي سيدنهام (Sydenham) مترجمة إلى العربية[70]. وكان راغب باشا مؤلفًا لعدد من الكتب، أحدها باللغة العربية. وكان ذا شخصية مثيرة، يملك طباعًا قوية ومواهب عدة، وكان أثره بارزًا في تدعيم فكرة

الانفتاح على أوروبا.

تتابعت جهود الإصلاح في عهد مصطفى الثالث (1757 – 1773)، وهو سلطان ناشط ومحب للعلوم الفلكية، وأوفد بعض السفارات إلى عواصم أوروبا من بينها سفارة أحمد رسمي إلى فردريك الثاني، يسأله عن سر نجاحه السياسي، فلخصها له ملك البروسيا على الوجه الآتي: بدراسة التاريخ والاستفادة من التجارب، وبتملك جيش قوي مدرب في زمن السلم كما في زمن الحرب، وبالاحتفاظ بالخزينة مليئة[(71)].

عمل مصطفى الثالث بهذه النصائح بقدر ما سمحت له الأحوال؛ فاستخدم الضابط الفرنسي البارون دو توت (Baron de Tott) الذي أرسلته الحكومة الفرنسية إلى اسطنبول بمهمة خاصة، وهي دراسة الوضع العسكري العثماني إبان الحرب مع الروسيا، فعمل دو توت الذي كان يقود عددًا من الضباط الفرنسيين على إنشاء فرقة جديدة من قوات المدفعية وأعاد تنظيم الطوبخانة والترسانة وشارك في تأسيس مدرسة البحرية، وكان دو توت أول من اكتشف مناجم الفحم في تركيا[(72)].

يتحدث دو توت في مذكراته عن تجربته في اسطنبول والأوضاع التي أسست في ظلها مدرسة جديدة للهندسة، حين كان السلطان مصطفى الثالث من مؤيدي ذلك مع وجود معارضة لتأسيس أي مؤسسات حديثة، فاختاره دون غيره لإنشاء هذه المدرسة[(73)].

يتحدث دو توت عن وضع العلوم في اسطنبول آنذاك، وعن الرغبة التي كان يبديها

طلابه في معرفة العلوم الجديدة، فيقول: طلبت بتواضع إلى القائد إبلاغي كم يساوي مجموع الزوايا في المثلث... فأجابني الأكثر ذكاءً بين الطلاب بصرامة أن ذلك يتعلق بالمثلث.. لكن ينبغي أن أكون عادلًا فأقول إن حماستهم للعلوم كانت كبيرةً، فقد طالبوا جميعهم بأن يكونوا طلابًا في المدرسة الجديدة[(74)]. وعن التقدم الذي أحرزوه خلال الدراسة، يقول: «خلال ثلاثة شهور كانوا في حالة يعرفون معها الحالات الأربع للمثلثات المستقيمة»[(75)].

الواقع أن استخدام دو توت قد فتح نافذة واسعة لدخول المؤثرات الأوروبية إلى اسطنبول. وكان مجرد استخدامه مع معاونيه من الضباط دلالة على تبدل في النظر إلى مسيحيي أوروبا. فالبارون دو توت كان أول مسيحي يستخدم في مجال حساس من دون أن يدخل في الإسلام، ، وقد لاحظ ذلك بنفسه: «ومع ذلك، فإن السلطان مصطفى كان صارمًا جدًا تجاه تنفيذ القانون، أو الإجراء المطلق الذي لا يسمح للمؤمنين بقبول خدمات المسيحيين..»[(76)].

حصل انفتاح واسع في عهد السلطان عبد الحميد الأول (1773 – 1789)، وشهد عهده محاولات ناشطة لإصلاح المؤسسات العسكرية والعلمية[(77)]، خصوصًا إبان وزارة خليل حميد باشا (1782 – 1785). وبالاعتماد على دعم السفير الفرنسي، أقام خليل حميد باشا إصلاحات عسكرية فاستقدم المدربين والمهندسين وأسند إليهم مهمة إعادة تنظيم فرقة المدفعية ومسبكة المدافع والترسانة البحرية، وبمساعدة هؤلاء الخبراء

الفرنسيين أُنشئت مدرسة للهندسة تُدرّس المعارف الحديثة المتعلقة بالفنون العسكرية. وخلال تلك الفترة، تمت ترجمة كتب عدة من الفرنسية إلى التركية حول الفنون العسكرية، وطبعت في مطبعة السفارة الفرنسية في اسطنبول[78].

أما السفير الفرنسي الذي اعتمد على جهوده الوزير حميد لإقامة إصلاحاته فكان شوازل غوفييه (Choiseul Gouffier) خليفة دالامبير (D’Alembert) في الأكاديمية الفرنسية[79]. وعين غوفييه سفيرًا لفرنسا لدى الباب العالي في عام 1784، فجاء إلى اسطنبول ترافقه بعثة موسعة من الخبراء والضباط والرسامين والطوبوغرافيين والشعراء والعمال، تذكر بالبعثة التي رافقت نابليون في حملته على مصر بعد أربعة عشر عامًا، وأدّى هؤلاء دورًا رئيسًا في الإصلاحات التي قام بها الوزير حميد[80].

من المشروعات التي ناقشها السفير الفرنسي مع الوزير حميد مشروع إرسال طلاب أتراك إلى باريس ليتلقوا علومًا حديثة، وقد نوقشت التفصيلات أيضًا فتقرر إرسال ثلاثين طالبًا كدفعة أولى. لكن المشروع لم يكتب له التنفيذ، لأن جهد الوزير حميد وتسرعه أثارا حفيظة الرجعيين؛ إذ كان قد عمل على تنحية السلطان المسن عبد الحميد للإتيان بابن شقيقه سليم، فرأى الفريق المحافظ في حماسته نوعًا من التجديف، وقتل بعد واحدة من مؤامراتهم الكثيرة في عام 1785. وسرعان ما تطورت الأوضاع، وأُعلنت الحرب على روسيا المتحالفة مع النمسا. والتزمت فرنسا الحياد في هذه الحرب التي انتهت بمعاهدة جاسي [81](Jassy).

لم تكن سوى فترة ترقب بالنسبة إلى السلطان المقبل الذي سيعلن أول مشروع متكامل لإصلاح مؤسسات الدولة العثمانية العسكرية والإدارية والمالية والتعليمية.

(2)

قبل أن يتسنّم سليم الثالث العرش[82] في عام 1789، كانت المؤثرات الفكرية الأوروبية بشكل عام، والفرنسية بشكل خاص، قد أضحت ظاهرة في اسطنبول، وكانت هذه المؤثرات تنفذ إلى العاصمة العثمانية من طريق السفراء والخبراء، وأغلبهم من الفرنسيين الذين كانت مناقشاتهم ودروسهم مع العثمانيين من رجال دولة وطلاب علم تساهم في نشر مبادئ الأفكار السائدة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. كما كانت المؤثرات الأوروبية تعبر إلى البلاد العثمانية من خلال السفراء العثمانيين أنفسهم الذين كانوا يرسَلون إلى العواصم الأوروبية، فيُطِلُّون مباشرةً على مظاهر التقدم الأوروبي. وكان السلطان سليم الثالث المتأثر بأجواء الإصلاح والمعجب بتقدم أوروبا قد أوفد مبعوثًا إلى لويس السادس عشر[83] في عام 1786 قبل تسنّمه العرش، وحمّل الموفد اسحق بيك الذي يحسن التحدث بالفرنسية رسالةً من السلطان المقبل إلى ملك فرنسا ساهم بصوغها السفير غوفييه نفسه. وكان هدف سليم هو تأكيد روابط الود والصداقة التي تجمع بين فرنسا والدولة العثمانية، طالبًا المساعدة العسكرية في حال دعت الحاجة.

كانت الفكرة الثابتة في ذهن السلطان هي ضرورة إجراء برنامج إصلاحي شامل لمؤسسات الدولة، وعدم الاكتفاء باستقبال الخبراء وإيفاد السفراء. وكانت لديه فكرة أخرى متممة للأولى، وهي أن الإصلاح لا بد من أن يتم بمساعدة فرنسية، ولم يغير من عزمه نشوب الحرب مع روسيا أو سحب فرنسا خبراءَها أو تغيير النظام السياسي في فرنسا في سنة تسنّمه العرش.

أول ما قام به السلطان في إثر توقيع معاهدة الصلح مع روسيا في عام 1792 الدعوة إلى مجلس استشاري، أو «مجلس مشورت»، تطور تدريجًا ليصبح هيئة حكومية، وضم معاوني السلطان وأبرز رجال إدارته. الشيء الجديد الذي أحدثه السلطان عند تشكيله هذا المجلس هو إشراك اثنين من غير المسلمين فيه: **الأول** فرنسي يدعى برتران (Bertrand)، أما **الثاني** فهو الأرمني موراد جيا دوسون (Mouradgea d'Ohsson) كبير المترجمين في سفارة النمسا في اسطنبول. وقد شاركا في المشاورات وتقديم الاقتراحات، كما أن دوسون أدّى دورًا في التأثير في اتخاذ القرارات في شأن التحالفات مع دول أوروبا[(84)]. كان هذا الإجراء الذي اتخذه سليم الثالث يحمل أكثر من مغزى. فمن ناحية، يدل على رغبة في تجاوز القوانين التي تمنع استخدام غير المسلم في شؤون سياسية حساسة، ورغبته في تعزيز الانفتاح ودعوة الأفكار الأوروبية للتسرب إلى داخل الدولة العثمانية، وربما كان يطلب من وراء ذلك ثقة الدول الأوروبية، خصوصًا فرنسا، بإصلاحاته.

عُرض داخل المجلس الكثير من التقارير والأفكار، وشارك الأعضاء في مناقشتها.

وتركزت المناقشات على المسائل المتعلقة بتدهور الدولة وفساد إدارتها وإفلاس ماليتها، ما يذكر بتقارير العثمانيين في القرن السابع عشر؛ إذ إن المسائل المطروحة كانت واحدة وتتناول على التوالي: الجيش، العلماء، المالية، الإدارة. إلا أن التطور الجديد في التقارير المعروضة أمام سليم الثالث كان في اقتراح الحلول[(85)]، خصوصًا أن الاعتماد على الدعم الأوروبي كان يشكل لدى البعض قاعدة للانطلاق بالإصلاحات المرجوة.

من المرجح أن تكون العبارة نفسها (النظام الجديد) قد اعتمدت لتحمل دلالةً أو تظهر الرغبة في القطع مع النظام القديم الذي يتمثل بمؤسسات الانكشارية والعلماء. وبما أن التسمية كانت جديدة في الإطار العثماني، فمن غير المستبعد أن يكون اختيارها قد تم بتأثير من التعبير الذي أطلقته الثورة الفرنسية التي وصفت النظام الملكي بالنظام القديم، في مقابل النظام الجديد الذي تمثله الثورة. أكثر من ذلك، إن أحد أعوان السلطان سيصف الإصلاحات وتسنّم سليم العرش في «الثورة السعيدة»، مع أن تعبير ثورة كان يتضمن حتى ذلك الوقت معنى الفوضى والفتنة.

تركز النظام الجديد على إجراء إصلاحات في الميدان العسكري، فشُكّلت قوات نظامية خارج إطار فرق الانكشارية، مكونة من 1200 جندي. وبنيت ثكنات جديدة للقوات الجديدة، خصوصًا في سيكوتاري (Secutari) خارج اسطنبول، حيث نهضت مدينة بمدارسها ومساجدها وحماماتها[(86)]، وكان السلطان يريد بذلك أن يبعد قواته عن ضغط الانكشارية. كما أُجري بموجب النظام الجديد الكثير من الإصلاحات

الأخرى التي تناولت النظام التمويني في الجيش، وإعادة تنظيم فرقة المدفعية، وتعزيز التحصينات والدفاعات عند مداخل البوسفور وعلى مشارف العاصمة.

من بين الأنظمة الجديدة نظامٌ مالي جديد، دعي باسم «إيرادي جديد» [87](Iradi - i - Cedid) لدعم مصروفات المؤسسات التي أحدثت، فاعتمد في تغذية مالية الدولة من العائدات من الأراضي، خصوصًا الإقطاعات العسكرية. وفُرضت ضرائب جديدة على الإنتاج الزراعي.

اهتم السلطان بإنشاء المدارس والمعاهد التعليمية، فأعاد تنظيم مدرسة الهندسة تحت إدارة فرنسية وإنكليزية، مدة الدراسة فيها أربع سنوات، تدرّس خلالها المواد العلمية كالحساب والهندسة والجغرافيا والجبر وحساب المثلثات، كما كانت تدرس فيها مواد التاريخ واللغات. وكانت الفرنسية تُدرس في السنتين الأولى والثانية، إضافةً إلى اللغة العربية[88].

في الوقت نفسه، استعادت الطباعة حركتها، فأعيد العمل في مطبعة متفرقة القديمة، وعُهِدَ بها إلى إدارة جديدة. كما أُسست مطبعة في مدرسة الهندسة طبعت ما يزيد على الخمسين كتابًا بإدارة عبد الرحمن أفندي بين عامي 1793 و1800، وبينها كتب باللغة الفرنسية[89].

يضاف إلى ذلك أن السلطان اعتمد أسلوبًا جديدًا في تعامله مع دول أوروبا، واعتُمدت السفارات الدائمة في العواصم الأوروبية أول مرة في تاريخ الدولة العثمانية.

وكانت «حكومة الإدارة» في باريس قد طالبت بسفارة عثمانية دائمة في باريس، في مقابل السفارة الفرنسية في اسطنبول، عملًا بمبدأ المعاملة بالمثل، إلا أن سفارات سليم الثالث الدائمة لم توجه إلى باريس وحدها، بل أصبح للدولة العثمانية سفراء في لندن وبطرسبورغ وبرلين وفيينا، إضافةً إلى باريس[90]. قرّبت هذه السفارات بين الدولة العثمانية ودول أوروبا، ونقلت رياح التبدل إلى الداخل العثماني، ومثلت نوافذ انفتاح كانت تتسع بمرور الزمن.

شكلت مشروعات سليم الثالث الإصلاحية بداية أولى من نوعها في التاريخ العثماني. فلأول مرة، يُنفّذ برنامج إصلاحي شامل يستهدف المؤسسات العسكرية والمالية والإدارية والتعليمية، وهو البرنامج الذي كان يعتمد بشكل حاسم على المثال الأوروبي في التحديث. وجاءت هذه الإصلاحات على شكل انقلاب في دولة يعود تاريخها إلى العصر الوسيط. ووصف أحد الضباط الفرنسيين ما كان يجري في اسطنبول إبان عهد سليم الثالث، فجاء وصفه معبرًا عن ذلك الانقلاب الذي وضع الدولة العثمانية على اتصال مع العصر الحديث: «في بداية القرن التاسع عشر، أعد السلطان سليم مشروعًا لإلغاء الانكشارية، وتحديد نفوذ العلماء وتقليص سلطة المفتي الذي كانت سلطته تصل إلى مشاطرة العاهل سلطته التشريعية. وكان السلطان يريد تجديد أمته بمشاركتها في اكتشافات الأوروبيين في ميادين الفنون والعلوم، وتقدمهم في الزراعة والتجارة والحضارة»[91].

(3)

ساهم الفرنسيون مساهمة فاعلة وأساسية في تنفيذ مشروعات الإصلاح، فكانوا يعاونون في التدريس والتدريب وتسيير المؤسسات العسكرية من خلال ضباطهم وتقنييهم وخبرائهم، يشاركهم في ذلك عددٌ ضئيل من أوروبيين آخرين من إيطاليين ونمساويين[92]. وبالنسبة إلى السلطان، كانت هذه المساعدة الفرنسية المتعددة الأشكال أمرًا لا مفر منه، حتى لو كانت على حساب التهديد الروسي والإنكليزي كما سيحدث في آخر سنوات عهده بين عامي 1806 و1807. وبالنسبة إلى الفرنسيين أنفسهم، كانت أغراضهم من وراء مساعداتهم متعددة الأوجه؛ فمن ناحية، مجابهة الخطر الروسي والإنكليزي، ومن ناحية أخرى، الرغبة في الوصول إلى آسيا ومجابهة النفوذ الإنكليزي في الهند. ويمكن أن نذكر أن حماسة رجال العهد الثوري في فرنسا كانت تدعوهم إلى نشر أفكارهم الثورية في بلدان أوروبا أو خارج النطاق الأوروبي[93].

في الواقع، حين كان السلطان يعد مشروع النظام الجديد، كان يأخذ المساعدة الفرنسية المتوقعة في الحسبان. وبعد إعلان النظام الجديد مباشرةً، أرسل الباب العالي في خريف 1793 لائحة بحاجات الدولة من الضباط والتقنيين لتنفيذ التدريبات الضرورية وإدارة المعاهد الجديدة وتدريس الطلاب في المعاهد المستحدثة وتعليمهم فنون الحرب والعلوم والتاريخ واللغة الفرنسية التي أصبحت إجبارية في بعض

المعاهد[94]. وبالتالي، صارت معروفة بين جيل من المتخرجين من معاهد الهندسة والرياضيات. ولبت الحكومة الفرنسية الطلبات العثمانية، وكان نابليون في عام 1794 يفكر في العمل في خدمة السلطان، وأن يقود قواته المدفعية[95]. وفي عام 1795، أرسل راتب أفندي الذي كان يشغل منصب رئيس الكتاب أو وزير الخارجية لائحة مماثلة، لكن أشد تفصيلًا وأكبر حجمًا من الأولى، ورفعها إلى لجنة الإنقاذ العام (Salut Public)، فأرسل السفير دو بابيت (Du bayet) إلى اسطنبول في عام 1796، ورافقه فريق واسع من الخبراء والضباط[96].

لكن العلاقات الفرنسية – العثمانية قطعت بين عامي 1798 و1802 بسبب غزو نابليون بونابرت مصر، وخلف ذلك آثارًا في سير الإصلاحات؛ إذ إن السلطان سليم الثالث سيعلن الحرب على الجمهورية الفرنسية، وسيضع السفير الفرنسي في اسطنبول قيد الاعتقال[97]. وعلى الرغم من أن بونابرت كان يشيع بأنه جاء إلى مصر باسم السلطان العثماني، وأنه ليس عدوًا للعثمانيين بل للمماليك، إلا أن ذلك لم يخفف من غضب السلطان الذي استشعر مسؤوليته تجاه بلد إسلامي، هو ولاية من ولايات الدولة العثمانية. تحولت فرنسا إلى بلد عدو، وشجع ذلك السفير الروسي في اسطنبول، كما شجعته القوى المحافظة التي وجدت ذريعة للطعن بالإصلاحات. ومع ذلك، فإن العلاقات العثمانية – الفرنسية عادت إلى طبيعتها بعقد اتفاق صلح في عام 1802، وعادت البعثات الفرنسية بخبرائها وضباطها إلى اسطنبول، إلا أن السلطان وجد نفسه

في وضع حرج حين كان بونابرت يلح في طلب اعتراف الباب العالي به إمبراطورًا، الأمر الذي لم يحصل مباشرة بسبب الضغوط الروسية والإنكليزية. ولم تنفع رسالة من نابليون إلى سليم الثالث في تليين موقف الأخير، لكن جهود الجنرال سباستياني (Sebastiani) التي أثمرت في النهاية، أدَّت إلى إعلان الحرب على روسيا وتهديد الأسطول الإنكليزي اسطنبول نفسها[98].

مع سباستياني الذي وصل إلى اسطنبول في عام 1806، يصل الدور الفرنسي إلى قمته. فبعد سلسلة من التطورات السياسية والعسكرية التي أدت إلى تجدد الحرب الروسية – التركية وإلى تهديد بريطانيا بقصف اسطنبول إذا لم يطرد السفير الفرنسي، وقع السلطان ومعاونوه في الفزع لرؤية الأسطول الإنكليزي يطل على العاصمة. لكن سباستياني عرف كيف يستغل الوضع، فنظم مقاومة شعبية وأشرف بنفسه على تنظيم الدفاعات عن اسطنبول، ما اضطر الإنكليز إلى سحب أسطولهم[99].

كان الدور الفرنسي بحكم الأوضاع ذا صفة عسكرية، إلا أنه لم يقتصر على هذا المجال فحسب. وبفضل الاتصال بين الطلاب والجنود ورجال الحكم العثمانيين من جهة، والضباط والخبراء الفرنسيين من جهة، قام نوع من التعاطف بالمناقشات الطويلة التي كانت تخرج من إطار برامج الدروس والتدريبات لتصل إلى آفاق لا يمكن حصرها. من ناحية أخرى، أوجدت إلزامية تدريس اللغة الفرنسية عددًا من العثمانيين الذين يحسنون التخاطب والقراءة بهذه اللغة، فعرفت اسطنبول عددًا من أبناء الجيل

الجديد المنفتح على المعرفة، وأمكن هؤلاء المستنيرون من الجيل الجديد أن يقرأوا كتبًا منوعة بالفرنسية كانت متوافرة في المكتبات الملحقة بمدرسة الهندسة وغيرها من المعاهد، وكانت مكتبة مدرسة الهندسة تحتوي على ما يقرب من 500 كتاب، أغلبها بالفرنسية، من بينها أجزاء من الموسوعة الفرنسية وكتب لفولتير وغيره من المفكرين والعلماء[100].

(4)

لم تكن الأفكار الفرنسية الثورية متروكة للتسرب الاتفاقي أو للمصادفات. ولم يكن كافيًا بالنسبة إلى رجال الحكم الثوري في فرنسا أن تتسرب الأفكار التحررية والشعارات الحديثة من خلال الاحتكاك الفردي. فالثورة الفرنسية نهجت مع قيامها نهجًا متعدد الأوجه يهدف إلى نشر أفكارها إلى جهات العالم. وكانت الدولة العثمانية بأقاليمها وولاياتها المتعددة أولى المناطق، خارج أوروبا، الموضوعة ضمن دائرة اهتمام رجال النظام الجديد في باريس، واتخذت خططًا لنشر الدعاية لأفكار الثورة وشعاراتها ولنظام الحكم في فرنسا.

في اسطنبول، ساهمت السفارة الفرنسية من خلال مطبعتها الخاصة في طبع الكتب العلمية باللغتين الفرنسية والتركية. وفي عام 1795، أرسل لويس آليه (Louis Allier)، مدير المطبعة الوطنية في باريس، مطبعة لإلحاقها بسفارة فرنسا في اسطنبول من أجل

تعزيز الدعاية الفرنسية ضمن الخطة المعتمدة من الحكومة الفرنسية[101]، فطبعت نشرة دورية كانت تصدر مرة في الشهر بعنوان **المجلة الفرنسية في اسطنبول**[102] كما أُسست أيضًا نشرة أخرى بعنوان **نشرة مفوضية الجمهورية الفرنسية لدى الباب العالي**[103]. وفضلًا عن ذلك، نشرت المطبعة التابعة للسفارة الفرنسية في اسطنبول أيضًا وثائق وبيانات مثل «دستور الجمهورية» و«إعلان حقوق الإنسان» وغيرها من الوثائق الفرنسية الثورية [104].

كان الهدف من هذا النشاط الدعوي مزدوجًا؛ فمن ناحية إبقاء الصلة مع الفرنسيين العاملين والمقيمين في أراضي الدولة العثمانية، ومن ناحية أخرى نشر الدعاية بين العثمانيين أنفسهم، وعبّر عن ذلك أحد رجال الإدارة في باريس شارحًا أهداف تأسيس المطبعة في اسطنبول، قائلًا: «ينبغي أن تخدم المطبعة في تأدية هدفين على قدر متساوٍ من الأهمية. **أولًا**، تنوير المواطنين المقيمين في المشرق حول قضايا الجمهورية؛ **ثانيًا**، إعطاء الأتراك فرصة التعرف إلى الكتب العامة التي تقدم لهم العلوم التي تهمُّهم»[105].

لكن ترجمة هذه الوثائق إلى التركية لم تكن تخلو من بعض الصعوبات، خصوصًا لجهة نقل المصطلحات الحديثة إلى التركية. مع ذلك، فإن أتراكًا وعاملين في الإدارة العثمانية ساهموا في نشاطات السفارة الفرنسية، ومن هؤلاء الأرمني مورادجيا (Mouradgea) الذي ساهم بفاعلية في ترجمة المنشورات الفرنسية.

يمكن أن نضيف أيضًا أن الفرنسيين المقيمين في اسطنبول قد ساهموا بدورهم في

نشر الأفكار الفرنسية من خلال تشكيلهم الجمعيات التي أنشأوها داخل اسطنبول نفسها، وأهم هذه الجمعيات كانت الجمعية التي أسسها دي كورش (Des Corches) في عام 1793 باسم «الجمعية الجمهورية لأصدقاء الحرية والمساواة». ثم الجمعية التي أسسها هينين (Henin) في السنة نفسها باسم «الجمعية الشعبية الجمهورية». أكثر من ذلك، أيضًا، لم يوفر اليعاقبة من الفرنسيين في اسطنبول الاحتفالات بالثورة، فدعوا إلى احتفالات عامة تحدثوا فيها عن حقوق الإنسان ومساوئ النظام القديم، شارحين معاني الحرية والمساواة والإخاء[(106)].

فضلًا عن الكتب والجرائد التي كانت تروّجها السفارة الفرنسية ونشاطات الفرنسيين في اسطنبول، اعتمدت الإدارة الفرنسية شكلًا آخر من الدعاية لأفكارها وسياستها.

ففي باريس، كانت الوثائق الثورية تترجم إلى لغات متعددة، مثل اليونانية والعربية والأرمنية والتركية لتوزَّع في ولايات الدولة العثمانية. وكانت في باريس دائرة خاصة بإدارة لويس لانغليس (Louis Langles) تشرف على ترجمة هذه المنشورات[(107)]. وترجم، على سبيل المثال، بيان المؤتمر الوطني في عام 1794 والموجّه إلى الشعب الفرنسي باللغة العربية، ووزع في كراس واحد مع النص الفرنسي في الجزر الشرقية.

توجهت الدعاية بشكل خاص إلى رعايا الدولة العثمانية المسيحيين في اليونان وأوروبا الشرقية عمومًا، الذين كانوا أكثر تقبلًا للأفكار الجديدة إلى درجة أثارت

مخاوف بعض رجال الإدارة العثمانية وغضبه. وطالب خالد أفندي، السفير في باريس، بوضع حد للدعاية الفرنسية في الجزر الشرقية واليونان. وذهب إلى حد المطالبة بإجراء تحقيق وإصدار أوامر من السدة الكنسية اليونانية لمنع المسيحيين في الأقاليم العثمانية من قراءة هذه البيانات إذا ظهرت[108].

من ناحية أخرى، أظهر الفرنسيون أنفسهم عداءً للكاثوليكية والباباوية، محاولين كسب ود المسلمين. ومن خلال هذه السياسة، حاولوا خلق تعاطف إسلامي تجاه فرنسا، ويقول أحد التقارير الفرنسية بهذا الصدد: «نجح مبعوثو الحكومة الثورية في خلق التعاطف حتى داخل الديوان، فقد ألحوا على سبيل المثال على النقطة الآتية: منذ أن تبنت فرنسا ديانة العقل، لم تعد في تناقض ديني مع المسلمين. وصار للمبعوثين أصدقاء في اسطنبول»[109].

نُشر في ما بعد إبان عهد الإمبراطورية في فرنسا بيانٌ لم تُخفَ حقيقته، وُزع باللغتين العربية والتركية في عام 1807، وكأنه صادر عن جهة رسمية باسم «المؤذن العثماني»، يدعو المسلمين إلى دعم سياسة نابليون ضد روسيا. يقول البيان: «اعلموا أن صديق المسلمين القديم فاتح لهم باب مودته، وأن مملكته فرنسا لم تنسَ صداقتها ومودتها معنا من أول الزمان. وهذه الصداقة مؤسسة على منفعة الجهتين، فكلما حصل للإسلام من خير أو شر قد حصل للفرنسوية». يضيف البيان: «لا يخفيكم يا إخوتي أن مملكة فرنسا كانت متحسرة مما وقعت فيه من البلاء والعناء، وأن جميع بلدان الأفرنج كانت متعصبة

عليها، وكذلك أهلها كانوا غير متحدين بعضهم مع بعض، فسلمت أمرها إلى نابليون الذي اختاره الله سبحانه فخلصها من كل شر أحوالها».

في الواقع، كان لفرنسا أصدقاء في اسطنبول. فقد ترك الانفتاح على أوروبا وفرنسا آثارًا واضحة في جيل عثماني، وتكونت فئة من الضباط والإداريين والشباب المطلعين على الأفكار والشعارات الفرنسية، كانوا ينظرون إلى الفرنسيين بصفتهم الموجهين إلى ما هو أفضل، فمالوا إلى الغرب وجاهروا الرجعية بالعداء. كانت هذه الفئة الجديدة مليئة بحماسة ساذجة للغرب؛ إذ أدركوا أن الغرب يملك أكثر من الرياضيات والهندسة [(110)].

مثّل عهد السلطان سليم الثالث (1789 – 1807)، الذي يقع على مفترق القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، مرحلة مهمة من تاريخ الدولة العثمانية في مجال الانفتاح على أوروبا من خلال الصلات مع فرنسا خصوصًا، والاستعانة بخبرائها وعلومها وتقنياتها العسكرية.

على الرغم من النهاية العنيفة التي انتهت بها تجربة السلطان سليم الثالث، وأدت في نهاية الأمر إلى مقتله، فإن إجراءاته في مجال العسكرية والمالية والإدارة وتوطيد العلاقات الدبلوماسية مع الدول الأوروبية مثلت عهدًا لم تعد ممكنة بعده العودةُ إلى الوراء، فاندفع السلاطين ممن خلفوه في فتح نوافذ الدولة العثمانية أمام رياح الإصلاح والتغيير.

الفصل الخامس
تبدل أساليب الكتابة والتفكير

خلفت الاتصالات بين العثمانيين والأوروبيين خلال القرن الثامن عشر آثارًا مباشرة وأخرى غير مباشرة في بعض اتجاهات التفكير العثماني، وبعض أساليب الكتابة أيضًا.

رأينا أن بعض التبدل قد طرأ على التفكير العثماني في بدايات القرن الثامن عشر، في خلال عهد أحمد الثالث الذي يعرف باسم «عصر التوليب»[(111)]. كانت بداية النزعة الموضوعية قد ظهرت مع إبراهيم متفرقة الذي بذل في كتابه **أصول الحكم في نظام الأمم** أول جهد لتنظير التقدم الأوروبي والدعوة إلى الأخذ به. ترسخت هذه النزعة بالتدرج مع بعض السياسيين والدبلوماسيين الذين عملوا أو خلفوا آثارًا دلت على ميلهم إلى الانفتاح على المؤثرات الأوروبية، مثل راغب باشا أو أحمد رسمي أو خليل حميد الذين أظهروا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر أن المؤثرات الأوروبية لم تمضِ بلا أثر، طبعت به الأفكار وبدّلت فيه الذهنيات.

كان ذلك قبل عام 1789، وقبل صعود سليم الثالث إلى العرش. لكن إعلان النظام الجديد وما يتطلبه من توجيه جديد أفسح المجال أمام تسرب أوسع للمؤثرات الفكرية الأوروبية، والفرنسية بوجه خاص. فما هو الوضع الذي دخلت عليه هذه

المؤثرات؟

(1)

أدخلت المؤثرات الفكرية الأوروبية وضعًا ثقافيًا يتصف بخصائصه المميزة. كانت الثقافة الإسلامية عند العثمانيين تبدو راسخة ومتعددة المصادر، ومع ذلك فإن الوضع الثقافي العثماني كان يتميز بجموده وقابليته المحدودة للتجديد. وقد وصفت الحضارة العثمانية بأنها ذات طابع عسكري أكثر مما هي حضارة فكر وتأمل. ويبدو هذا الوصف محقًا إذا قارنا بين العطاء التركي - العثماني المحدود واتساع التراث الإسلامي الكلاسيكي.

منذ أن دخلت القبائل التركية في الإسلام، ابتداءً من القرن الثامن ميلادي، انخرطت في إطار الثقافة الإسلامية التي ساهم في تدعيمها عرب وفرس وأتراك وآسيويون وأفارقة من أصول إثنية مختلفة. وساهمت هذه الجماعات في خلق هوية ثقافية موحدة على الرغم من اتساعها، تهيمن عليها عقيدة الإسلام وتستخدم العربية أداة تعبيرية موحدة. فما يعتبره العرب اليوم تراثهم الخاص، ساهمت في صنعه عناصر فارسية وتركية بشكل خاص.

إذا كان الفرس قد استعادوا لغتهم بسبب جذورها وتراثها القديم الذي يعود إلى تاريخ سابق للإسلام، فإن الأتراك الذين ما انتظموا في كيان سياسي إلا بعد دخولهم في

الإسلام، أبقوا على صلاتهم الراسخة بالثقافة الإسلامية ذات التعبير العربي. ومن بعد، فإن المؤثرات الثقافية الفارسية دخلت باعتبارها مؤثرًا آخر وتراثًا آخر يُضافان إلى جملة العوامل المكونة للثقافة واللغة التركيتين.

بالنسبة إلى العثمانيين، فقد احتفظوا بالتقاليد الثقافية التركية، وكانت لغتا التعبير العربية والفارسية، بينما احتفظت التركية التي لم تكف عن إدماج المفردات الجديدة بوجودها كلغة تداول. ولا يعني هذا أن العطاء التركي في الآداب كان معدومًا؛ إذ تجلى خصوصًا في الشعر، فظهر شعر تركي عثماني منذ مراحل مبكرة[(112)]، إلا أن المؤثرات الفارسية كانت واضحة فيه لجهة المعاني، في الوقت نفسه الذي استمرت فيه كتابة الشعر بالفارسية أو العربية. وعمومًا، وفي ما يخص الشعر، كان التأثير الفارسي مشهودًا.

أما اللغة العربية، فاحتلت عند العثمانيين موقعًا مميزًا في مجالات كانت لها الغلبة فيها. فكانت العربية لغةً لكل ما يتصل بعلوم الدين من فقه وحديث وتفسير. كذلك، كان المؤرخون العثمانيون يتبعون الآثار المكتوبة بالعربية. وذهب بعض المؤرخين إلى أبعد من ذلك، ففضّل اختصار الطريق والكتابة بالعربية مباشرة، مثل منجم باشي المتوفى في عام 1703 الذي ألف تاريخًا مهمًا هو **جامع الدول** باللغة العربية.

أحد الأنواع الأدبية التي برع فيها العثمانيون بوجه خاص كان كتابة المصنفات أو المعاجم، التي تعكس الدأب الطويل وقلة الابتكار. في هذا النوع، كان للعربية تأثيرها؛

إذ صُنف بعض هذه الكتب بالعربية وتُرجم إلى التركية في ما بعد، مثل كتاب **الشقائق النعمانية** لطاشكبري زاده[113]، أو **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** لحاجي خليفة[114]. ويشار هنا إلى نشاط العثمانيين في كتابة الحواشي أو الشروح على هوامش المؤلفات السابقة، كأن يكتب العثمانيون تفسيرًا للتفسير، أو شروحًا لقصيدة قديمة، ودلت هذه الكتابة على ضعف في الابتكار، وكانت أغلبية النصوص المشروحة نصوصًا عربية ذات صفة دينية أو تعليمية أو ما يشبه ذلك. ولم يعر العثمانيون الفلسفة اهتمامًا، ومع ذلك اهتموا بجوانب من التفكير السياسي المتعلق بمسائل الحكم والإدارة والملك، وكانت مصادرهم في ذلك فارسية وعربية. فطوّروا كتابة خاصة تتعلق بمسائل الحكم وإرشاد الملوك وتعليمهم فنون الملك. وظهرت في فترات مختلفة من أدوار الدولة كتب النصائح الموجهة إلى السلاطين، ولم تكن تخلو من عمق في التفكير وفي نظرات ثاقبة[115]، ويتفرع عن ذلك الأدب المختص بكتابة التقارير، ومنها الرسائل التي عالجت الانحطاط خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

أما العلوم العثمانية، فكانت تعتمد على الأصول التي خلّفها مسلمو العصور المزدهرة. وبرزت أسماء لدى العثمانيين أضافت القليل إلى ميدان الجغرافيا، على سبيل المثال. ويقدم الأب تودريني (Toderini)[116] وصفًا لحالة الآداب والعلوم في اسطنبول في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فيذكر ما للعثمانيين من شعراء ومفكرين وعلماء؛ وبما أنه كان مهتمًا بأن يقدم تقريرًا شاملًا عن حالة الآداب، فقد ذكر معلومات تفصيلية

ذات مغزى. ولحظ أن المكتبات المتعددة تشتمل على الكثير من الكتب العربية والفارسية في مجالات مختلفة. وكان على حق حين اعتبر ابن سينا والخوارزمي والرازي وغيرهم أسلافًا للعثمانيين الحاليين.

بالنسبة إلى اللغة التركية، فشهدت بعض التطور في مطلع القرن الثامن عشر، واتجهت المؤلفات النثرية الأدبية إلى نوع من التبسيط[(117)]. وعرف الشعر في الفترة نفسها نوعًا من الازدهار بتأثير من التوجيه الرسمي خلال عهد أحمد الثالث ووزيره إبراهيم داماد، وطلب هذا الأخير ترجمة الكثير من الكتب إلى التركية وشُكلت هيئات لأجل هذا الغرض[(118)].

تلك هي الخصائص العامة للآداب العثمانية، وكان من الطبيعي أن تتفاعل المؤثرات الأوروبية الحديثة في بدايات القرن الثامن عشر مع أساليب الكتابة السائدة والمعروفة عند العثمانيين. دخلت أفكار جديدة على المضامين التقليدية وتأثرت الأشكال بأساليب حديثة. كذلك، تعرف العثمانيون إلى لغة جديدة عالمية أدّت دورها في إدخال مفاهيم لم تكن متداولة من قبل. وحملت هذه المؤثرات التحديث إلى التفكير العثماني، بينما عبرت المؤلفات والتقارير التي ظهرت خلال القرن الثامن عشر عن استباق المتنورين لحركة الإصلاح والدعوة لها. فساهمت تقارير السفراء «سفارة نامه» في تعريف العثمانيين إلى الحياة المدنية والاجتماعية في عواصم أوروبا، بينما كانت رسائل كبار رجال الإدارة تنقل عناصر من التفكير السياسي الأوروبي عاكسة أفكار المفكرين الأوروبيين في هذا

المجال. ساهمت الكتابة التاريخية كذلك في التعريف بعالم جديد ومعاصر.

(2)

مثلت الرحلة أدبًا خاصًا ضمن الآداب الإسلامية في العصور الوسطى. وأدى هذا الأدب دورًا في تغذية الحكايا والجغرافيا ومعرفة عادات الشعوب والتأريخ أيضًا. وكان العالم الإسلامي الواسع بأقاليمه المنوَّعة الإطار الذي تتم في داخله الرحلات. وكان الرحالة في العادة ينهون رحلاتهم بالوصول إلى مكة. فواجب المسلم الديني الحج إلى مكة مرة واحدة في عمره على الأقل عاملٌ شجع على قيام أدب خاص بالرحلة.

لكن معرفة المسلمين بأوروبا كانت ضئيلة؛ إذ لم تكن تقع على خط الإيمان المؤدي إلى مكة، أو خط التجارة المؤدي إلى الشرق ، ولم يتكثف الاتصال بأوروبا إلا في القرن السابع عشر ونهايات القرن الثامن عشر. أولى السفارات المهمة والمؤثرة التي قام بها تركي إلى عاصمة أوروبية كانت سفارة كارا محمد باشا[(119)] إلى فيينا في عام 1664، ولم يكن هذا السفير وحيدًا في سفارته؛ إذ رافقته حاشية مكونة من مئة وخمسين شخصًا، ما أتاح لفئة واسعة من رجال الحكم والإدارة أن تطّلع على الحياة في عاصمة أوروبية. أما تقريره الذي وصف فيه فيينا، فيعتبر أول عمل يقدم إلى الباب العالي يتضمن وصفًا للحياة في أوروبا.

أما الرحلة المهمة التي أرست أنموذجًا لكتابة تقرير رحلة «سفارة نامه» إلى عاصمة

أوروبية، فكانت سفارة محمد أفندي إلى باريس في عام 1721. فصار أسلوبها وشكلها طريقة لكتابة السفارة نامه في خلال القرن الثامن عشر[(120)].

يقسم كتاب الرحلة ثلاثة أقسام من حيث الشكل: **الأول** يختص بمسار السفير وانتقاله من منطقة إلى أخرى أو من مرفأ إلى آخر، حتى الوصول إلى العاصمة المقصودة. ويتعلق الوصف في هذا القسم بالمصادفات والمفارقات والصعوبات التي اعترضت السفير وحاشيته في طريقهم؛ ويختص **الثاني**، وهو الجزء الأطول والأهم، بالمهمة الموكلة إلى السفير ومقابلته الملك ووصف العمران والعادات وأخلاق الشعب في البلد المُزار؛ أما القسم **الثالث**، وهو الأقل أهمية والأكثر اختصارًا، فيتناول طريق العودة والوصول إلى اسطنبول باب السعادة. ولا شك في أن القسم الأوسط كان يحتل الحيز المهم في تقرير السفير. وأدت العادة في تدقيق الوصف ومتابعة التفصيلات إلى إغناء المعرفة بأحوال الحياة في العواصم الأوروبية. وكان الوصف ينطلق من نقطتين: تبيان الاختلاف بين عادات الشعوب الأوروبية والعادات العثمانية، والإقرار بتقدم أوروبا في مجالات العمران والفنون والعلوم والصناعة، وهي النقطة التي بدأت بالبروز مع القرن الثامن عشر ، ويقدم الكاتب فيها وصفًا مسهبًا لما يشاهده من معالم هذا التقدم.

شهد القرن الثامن عشر زيادة مضطردة في عدد السفراء العثمانيين إلى العواصم الأوروبية. وبعد محمد أفندي، زار ابنه سعيد أفندي باريس في عام 1741. وبما أنه كان

يرافق والده في سفارته في عام 1721 إلى باريس، فقد زار أصدقاءه القدامى من عائلة كاسيني في مرصد باريس. وكان سعيد أفندي يتكلم الفرنسية، وفي تقريره تحدث عن زيارته «كوميدي فرانسيز» ومشاهدته مسرحية فولتير عن النبي محمد[(121)].

في السياق ذاته، جاءت سفارة محمد درويش أفندي إلى بطرسبورغ. وفي تقريره عن رحلته، يتبع الطريق نفسها المعهودة في تحرير الـ «سفارة نامه». تمت سفارة محمد درويش أفندي[(122)] في مطلع عهد السلطان عثمان الثالث في عام 1754، ويمكننا أن نقدِّر أن هدفها مزدوج: إعلام الإمبراطورة بتسنّم سلطان جديد، ومحاولة تحسين العلاقات مع روسيا. لكنه لا يتحدث في تقريره عن هذه المسائل، وإنما يسترسل في عرض مشاهداته فحسب. ويمكن تلخيص اهتماماته في ثلاث مسائل: الحياة الاجتماعية؛ إذ لفته حرية الاختلاط بين النساء والرجال والحفلات الراقصة التي تقام في قصر الإمبراطورة. وبالنسبة إلى العمران، فقد لاحظ على سبيل المثال أن «المكان الذي تقوم فيه بطرسبورغ كان من قبل غابات ومياهًا.. ورأى القيصر بطرس أن هذا المكان ملائم جدًا، فبنى فيه المدينة، فاختفت الغابات وردمت المستنقعات، ورفعت البيوت على ضفاف النهر وسقفت بالقرميد أو بالصفائح. وغير بعيد عن النهر، توجد ترسانة تبنى فيها السفن المخصصة لخدمة الإمبراطورة والعامة. وبما أن نهر النيفا (Neva) يتصل ببحر البلطيق، فهذه المدينة لا تكف عن تقديم مشهد إبحار السفن التي تخص البلدان المجاورة»[(123)]. أما الناحية العسكرية فتتجلى في وصفه الترسانات: «... وفي

اليوم التالي، زار السفير الترسانة وشاهد خمسًا وعشرين سفينة حربية، وقد سأل السفير الأشخاص الذين أحاطوا به أين تستخدم هذه السفن، فأجابوا: في بحر البلطيق أولًا، ومن هنا، تمخر المحيط لتدريب جيشنا في الفن البحري»[(124)].

قدم تقرير محمد درويش أفندي الذي سيزور بطرسبورغ مرة أخرى في عام 1764 فكرة عن التحديث الروسي في عهد كاترين الثانية والتقدم الذي أحرزته في منتصف القرن الثامن عشر.

توالت السفارات إلى عواصم أوروبا. ففي عام 1757، بعث مصطفى الثالث إلى إمبراطورة روسيا السفير شهدي عثمان أفندي ليعلمها بتسنّم سلطان جديد عرش بني عثمان. وأرسل أحمد رسمي أفندي[(125)] (1700 - 1783) إلى فيينا في السنة ذاتها وللغاية نفسها، فكتب عند عودته تقريرًا بعنوان «ويانة سفارة نامه سي»، عرض فيه بدوره مشاهداته عن عاصمة أوروبية أخرى. يقول: «الكبار والأغنياء لا ينهضون إلا في الثامنة أو العاشرة من الصباح، فيتناولون إفطارهم عند الظهيرة. ويأكلون مرة أخرى بعد الظهر، ثم يتجولون بعرباتهم ومن بعدها يذهبون لحضور الحفل أو الأوبرا، ومن هناك يخرجون.. ليلتقوا في اجتماع ويختمون نهارهم بالعشاء..»[(126)]. كذلك، فإن أحمد رسمي سيزور برلين بصفة وزير في عام 1774 بعد تسنُّم السلطان عبد الحميد الأول العرش. وقد كتب تقريرًا آخر عن سفارته هذه تضمّن الكثير من التفصيلات. ولفت تقريره سريعًا إلى آرائه حول البوليس الروسي، ووصفه برلين وسكانها

وملاحظاته الدقيقة الأخرى كلها.

يمكن أن نذكر هنا أن أحمد رسمي ألف كتابًا مهمًا بعنوان **خلاصة الاعتبار**[(127)] يتحدث فيه عن الحرب الروسية في البلقان. وفي هذا الكتاب الذي هو أكثر من مجرد عرض للحوادث، يحاول أحمد رسمي أن يشرح أسباب صعود روسيا إلى مسرح التاريخ ويفسرها تزامنًا مع تدهور القوة العثمانية وضعف الحضور العثماني. وفي كتابه الذي هو نوع من التحليل التاريخي، ينتقد أحمد رسمي جهل المحافظين العثمانيين وتكبرهم، ويعتبرهم المسؤولين عن اندلاع الحرب وعن خسارتها أيضًا. وكان أحمد رسمي أول من تعرض بالنقد للأسطورة العثمانية القائلة إن الأتراك رصدوا لهزيمة المسيحيين بغض النظر عن عددهم أو قوتهم. أما النتائج التي توصل إليها، فتسمح بالبحث عن قيم جديدة خارج النظرة الدينية التي تؤدي إلى تفهم أكثر عقلانية للحوادث. وأشار إلى أن القوة العثمانية تلاشت، ولم يعد من الممكن مجابهة روسيا التي تملك ثروات مادية هائلة، والتي تقدمت في المجال العسكري. ويخلص إلى ضرورة اتباع سياسة سلم وتسامح تجاه الأمم غير المسلمة، ويعتبر أن الاختيارات السياسية ينبغي أن تُتخذ بعيدًا عن الحماسة الدينية؛ ويدعو هنا إلى اعتماد الطرائق المعروفة في الدول غير المسلمة[(128)].

مع الأفكار التي عرضها أحمد رسمي في تقاريره، يظهر لنا مدى تأثير الاتصال مع أوروبا، من خلال السفارات والاتصالات المباشرة. ويبين لنا ذلك مقدار الجرأة التي

عرض المتنورون العثمانيون آراءهم من خلالها.

في إطار السفارات والاتصالات مع العواصم الأوروبية، تبرز أهمية التجربة التي أقامها السلطان سليم الثالث الذي اعتمد أسلوب إيفاد السفارات الدائمة إلى عواصم أوروبا، فوزع سفراءه في لندن وباريس وفيينا وبرلين وبطرسبورغ.

كان يوسف آغا[(129)] أول سفراء سليم الثالث إلى لندن، وصلها في عام 1793، ثم احتل محمود رئيف[(130)] منصب سكرتير السفارة في لندن بين عامي 1795 و1797. وإلى باريس، أرسل السلطان السفير مورلي أفندي[(131)] في عام 1796، وبقي في منصبه حتى عام 1802، ثم خالد أفندي بين عامي 1802 و1805، ثم محب أفندي[(132)] بين عامي 1806 و1811، ومعه وحيد أفندي[(133)] بين عامي 1807 و1808. أما إلى فيينا، فقد أرسل السلطان السفير راتب أفندي في عام 1792، ثم إبراهيم عفيف أفندي بين عامي 1797 و1800. وفي برلين، مكث أحمد أفندي بين عامي 1790 و1794، وعلي عزيز أفندي بين عامي 1797 و1798. أما السفارة الوحيدة إلى بطرسبورغ، فقد احتلها مصطفى رشيد باشا في عام 1792 بعد انتهاء الحرب وعقد معاهدة جاسي[(134)]، وبقي في سفارته مدة قصيرة. ترك أغلب هؤلاء السفراء تقارير عن سفاراتهم في العواصم المذكورة، وأبرزها تقريرا السفيرين في باريس محب أفندي ووحيد أفندي.

أمضى محب أفندي خمس سنوات في باريس[(135)]، وكان قد أرسل في عام 1806 لتقديم التهاني إلى الإمبراطور نابليون بونابرت. وسجل محب أفندي وقائع إقامته

الطويلة، متابعًا التقليد المعروف في كتابة التقارير، فيقول في مطلع تقريره: «تقليدًا للسفراء السابقين المرسلين في بلاد الكفرة، أخذت مثالًا يرمي ساكيز جلبي (محمد أفندي) الذي أرسل إلى فرنسا في عام 1132هـ/ 1721م، فكتبت تقريرًا عن إقامتي في هذا البلد». وبما أنه سيتبع أنموذج محمد أفندي في كتابه **سفارة نامه،** فقد قدّم وصفًا مفصلًا للمصانع والمانيفكتورات والمدارس والمكتبات العامة، ومؤسسات البوليس والأمن، وتحدث عن العدالة والازدهار المشاهَد في فرنسا.

أول ما يصفه هو باريس القديمة، فيلاحظ الأمن السائد في المدينة حيث يتم القبض بسرعة على المخالفين والمجرمين. وينتقل إلى الحديث عن العدالة وحقوق الأفراد، فيلاحظ أن القانون يطال أي شخص مهما كانت رتبته أو نسبته إذا ثبتت مخالفته. ويؤدي الأمن إلى الازدهار، ويقود حفظ حريات الأفراد إلى انصرافهم إلى العمل وازدهار المدن. يقول: «المدن كثيرة عبر سهول فرنسا، ولا يسير المرء مدة ساعتين من دون أن يصادف مدينة أو قرية. وهذا يعود إلى أن نشاط السكان كلّه يتجه إلى العمل. والأمن يجعل من فرنسا بلدًا مزدهرًا، يستطيع الاكتفاء بذاته». ويشير إلى المساواة في معاملة المواطنين من الفئات كلها.

من ناحية أخرى، يخصص محب أفندي حيزًا واسعًا من تقريره للحديث عن الحياة الاجتماعية في فرنسا، ومما يقوله: «إن النساء والرجال عند النصارى أحرار في التسلية بكل حرية». ويتحدث عن كوميدي فرانسيز والقصر الملكي، كذلك زار المرصد الذي

زاره قبله محمد أفندي. كما زار المكتبة الوطنية حيث يرى «كتبًا بعدد لا يحصى، مرتبة على رفوف بعضها فوق بعض، منها كتب تاريخ وعلم وشعر وأدب». كما زار المستشفيات والمدارس. وكان من الطبيعي أن يندهش للقوة العسكرية الفرنسية في زمن بونابرت، حيث: «تقدم إليه الأمة كل عام ثمانين ألف رجل. وبعد ثماني أو عشر سنوات من الخدمة، يُسرح الجندي إذا لم يجرح، وإلا يستقبل في قصر كبير (مستشفى) حيث يُعتنى به حتى نهاية أيامه».

السفير الآخر الذي زار باريس في عهد سليم الثالث وترك تقريرًا مسهبًا حول رحلته كان سيد وحيد أفندي[(136)]، واستغرقت زيارته إلى باريس وغيرها من المدن الفرنسية والأوروبية حوالى السنة ابتداء من عام 1807. وكان لزيارته مهمة محددة هي مقابلة الإمبراطور ومحادثته في شأن بعض المسائل السياسية، لكن مهمته لم تنجح؛ إذ عُزل السلطان عن العرش إبان وجوده في فرنسا، فعاد إلى اسطنبول مرددًا في نهاية تقريره بالعربية: رضيت من الغنيمة بالإياب. ومهما يكن من أمر، فإن التقرير الذي كتبه السفير هو تعبيرٌ آخر عما تتركه السفارات من تأثير في التعرف إلى بلدان أوروبا. وبما أن سيد وحيد أفندي قد سلك طريق البر، فقد أمكنه أن يلاحظ مظاهر التقدم في الكثير من المدن في بلدان أوروبية مختلفة.

في طريقه البرية، يتوقف في بلغراد التي يصف قلعتها ومرور الدانوب فيها ويتحدث عن عمرانها؛ وبعدها، يتوقف في فيينا، فتلفته مكتبتها المشتملة على مؤلفات إسلامية،

كما يتحدث عن المستشفى (تشريح خانه)، وفيها لوحة على صورة إنسان عليها شروح لأنواع العلل والأمراض، وقد عينت على الصورة أسماء الأعضاء والعروق. ويستدل من هذه اللوحة على أن «في كل شيء له آية تدل على أنه الواحد». ويتابع رحلته، وخلال ذلك يتابع وصفه المدن والطبيعة، ومن ذلك وصفه مدينة وارشاويا (فرصوفيا) ونهر الفستول ولتوانيا، ويتحدث عن بروسيا ومبادئ الجمهورية، وتلفته العلوم الرياضية والفنون الحربية ويتحدث أيضًا عن تعداد عسكر بروسيا. كما يذكر أن المسؤولين في هذا البلد يجرون حسابات لمعرفة مداخيل ومصروفات الدولة، ويعجب لمرور السفن في الأنهار عبر السدود الاصطناعية.

عند وصوله إلى فرنسا، يلتقي بتاليران تمهيدًا للقاء الإمبراطور. وبعد ذلك، يلتقي ببونابرت في ديوانه محاطًا بالمترجمين والمارشالات والجنرالات وسائر الضباط. ويفرد جزءًا من التقرير لعرض سيرة بونابرت الشخصية من مولده حتى وصوله إلى باريس، ودوره في (الاختلال) أي الثورة، وكيف أرسلته (فرنسا جمهوري)، أي جمهورية فرنسا في مأمورية إلى إيطاليا، فاحتل روما ونابولي، وأتى من الأعمال ما يذكر بكبار الفاتحين في التاريخ[137].

مع سفراء سليم الثالث، لم تعد أوروبا أرضًا للاكتشاف، بل أصبحت معروفة لديهم ولعدد واسع من الأتراك العثمانيين، ولم يعد التركي الواقف على رجليه إفرنجيًا واقفًا على رأسه، كما وصف محمد أفندي في مطلع القرن الثامن عشر الفرق بين التركي

والأوروبي.

(3)

ساهمت تقارير السفراء في تقديم صورة واقعية عن عواصم أوروبا ومدنها وطبيعتها، حيث تكاملت الصورة قبل أن ينتهي القرن الثامن عشر، فصار عند الأتراك العثمانيين فكرة شاملة لا تخلو من التفصيلات عن المجتمع الأوروبي بسكانه ودوله وحكوماته وعن حياته العلمية وعمرانه وقوته العسكرية، إضافة إلى الأفكار التي تتحكم بتقدم الأوروبيين وتعكس حضارتهم المعاصرة.

إذا كان السفراء في تقاريرهم قد أبدوا اهتمامًا محدودًا بالأفكار التي ظهرت وتظهر في أوروبا، فإن كتّاب التقارير واللوائح الإصلاحية كانوا أكثر استشعارًا بهذه الأفكار. ولم يكتفوا بملاحظة مظاهر التقدم الأوروبي، بل حاولوا البحث عن أسبابها، محاولين في الوقت نفسه أن يجدوا العناصر التي تعيد إلى الدولة العثمانية قوتها السابقة بإصلاح مؤسساتها من طريق ما تيسر لهم معرفته من الأسباب التي أدت إلى تقدم أوروبا.

ينتمي كتَّاب اللوائح هؤلاء إلى سلسلة من الكتّاب العثمانيين الذين أحدثوا أدبًا خاصًا بهم، هو الأدب الذي يعالج شؤون الحكم أو الديوان ويهتم بتربية الملوك والأمراء. تطورت هذه الكتابة في خلال العهود العثمانية، واحتل كتّاب الرسائل واللوائح والتقارير موقعًا مميزًا لصلاتهم القريبة من السلاطين، ولإشرافهم على شؤون

الدولة. واكتسب هذا الأدب أهميته الخاصة عند العثمانيين منذ وقت مبكر لمعالجته الشؤون المتعلقة بمستقبل الدولة. وأحدث هؤلاء الكتّاب في فترات متعاقبة نوعًا جديدًا من التفكير بمعالجتهم المتكررة لمسألة انحطاط الدولة العثمانية. ورأينا أن قوجي بيك وحاجي خليفة وحسين هزارفن وغيرهم كانوا جميعهم من الكتّاب في الديوان ومن العاملين في خدمة السلاطين. وشكلت كتاباتهم جزءًا أساسيًا من الأدب السياسي الذي يهتم بحاضر الدولة ومستقبلها. وفي خلال القرن الثامن عشر، برز إبراهيم متفرقة في **أصول الحكم في نظام الأمم** وأحمد رسمي في **خلاصة الاعتبار**، فأضافا جديدًا إلى هذا الأدب السياسي العثماني بإدخالهما عناصر جديدة في تفسيرهم انحطاط الدولة العثمانية وأفول قوتها، وفي ضوء بروز العامل الأوروبي وتأكيد أوروبا قوتها، ليس في المجال العسكري فحسب، بل في مجالات العلم والعمران والفكر أيضًا. يمكن القول إن حصيلة الجهود التي بذلها هؤلاء الكتّاب ساهمت من ناحية في تقبل واقع الأفول العثماني، ومن ناحية أخرى في التحضير لتقبل الأفكار الأوروبية الجديدة[(138)].

ظهر التطور المهم الذي دخل على هذا النوع من الأدب السياسي في عهد سليم الثالث؛ إذ قدمت إليه مجموعة من التقارير ضمن إطار مجلس المشورة. وكان من أبرزها تقريرا تاتارجيق زاده وأبي بكر راتب أفندي. وإذا كانت المؤثرات قد لامست تقرير الأول أو «لائحته» بشكل عام، فإن تقرير الثاني ينمّ عن تأثر واضح بالفكر الفرنسي خلال القرن الثامن عشر.

قدم عبد الله منلا تاتارجيق زاده (1730 – 1797) لائحةً تشتمل على مشروعات للإصلاح إلى السلطان سليم الثالث في عام 1792. وكان واحدًا من أعضاء المجلس الاستشاري وأكبرهم سنًا، وهو في الأصل ابن أحد العلماء وكان هو نفسه من العلماء أيضًا[(139)]. تقلب في مناصب عدة، فكان قاضيًا في القدس والقاهرة والمدينة المنورة قبل تسنُّم سليم الثالث العرش. وفي عام 1789، شغل منصب قاضي عسكر الرومللي، وشغل في أواخر سنوات حياته منصبًا مختلفًا وبعيدًا عن وظيفته الأصلية، فصار خبيرًا في المسائل العسكرية، وساعد في إدارة تنظيم الجيش وتحديثه. دلت سيرته على انفتاح ذهنه وتنوع خبراته، بما في ذلك دعوته إلى تحديث الدولة على الرغم من انتمائه تقليديًا إلى العلماء الذين وقفوا ضد إصلاحات سليم الثالث.

ضمت اللائحة التي رفعها إلى مجلس المشورة اقتراحات للإصلاح في الميدانين العسكري والمدني[(140)]. قسّمها عشرة أقسام توضّح عناوينها المسائل التي تناولها: تبيان أحوال الجيش وتنظيمه، تبيان نظام العلماء والمدرسين والقضاة، تبيان نظام المعاملات والمضايقات الضريبية وإصلاح النقد المالي، إظهار فوائد حركة السلطان الإصلاحية ومنافعها، ضرورة تقوية الثغور الإسلامية، إصلاح البحرية وضرورة إنشاء السفن، زيادة مداخيل الدولة وحصر النفقات، إظهار أحوال الوزراء، ضرورة تنظيم الجزية ورفع المظالم عن جميع البلاد والعباد.

قدم تاتارجيق زاده تفصيلات ومقترحات محددة، بالنسبة إلى الفئة التي ينتمي إليها،

وهي طبقة العلماء. واقترح أن تسند المناصب إلى كبار العلماء بعد اختبار تقوم به هيئة خاصة شكّلها السلطان. أما عدد المناصب وحدود الرواتب، فينبغي أن تعاد إلى حجمها الأصلي. وأما منصب شيخ الإسلام فينبغي أن يسند إلى الشخص القادر وحده، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المناصب الدينية الأخرى. ويرى أن يمنحوا المدة الكافية من الوقت، بين خمس وعشر سنوات حتى يسنح لهم الوقت الكافي والحرية اللازمة للتحقق من أحوال المؤسسات التي يتولون شؤونها، فيتمكنون من إعادة النظام إلى جهاز العلماء وإرجاعه إلى وضعه الذي كان عليه من قبل.

أما في تحليل أوضاع السلطة وسبب تدهورها، فإنه يعزو ذلك إلى الوضعية التي عاشتها المؤسسات في خلال القرنين السابقين (أي السابع عشر والثامن عشر)، ويستعيد هنا تحليل قوجي بيك فيقول: بينما كان السلاطين العثمانيون يعيشون مع رجالهم وأفراد جيشهم ويبقون على صلة وثيقة برعاياهم، فإن السلاطين كان يمكنهم أن يتحققوا بأنفسهم من شؤون دولتهم. لكنهم انعزلوا عن رعاياهم بعد فتح القسطنطينية، ويضيف هنا شيئًا جديدًا إذ يقول إن انعزالهم ناتج من النظم المعقدة والبروتوكول والطقوس الموروثة عن البيزنطيين. وبالنسبة إلى عبد الله تاتارجيق زاده، فإن هذا الأمر جرد السلطان ووزراءه من أي نوع من المعرفة الدقيقة بأوضاع الدولة.

ينتقد نظام المحسوبية الذي نتج منه الفساد في أجهزة الدولة كلها. وينتقد فرض السلطان والمحيطين به على الموظفين دفع المرتبات الكبيرة، لأن هؤلاء الموظفين

يفرضون بدورهم على من دونهم في المرتبة دفع الأموال، وهكذا بشكل تراتبي حتى عم الفساد المراتب كلها في الإدارة.

بالنسبة إلى المسائل المتعلقة بالعسكرية، فإنه يقترح إصلاحات وإمكانات ما كانت قائمة من قبل، ومن ذلك إصلاح الترسانات وبناء السفن الحديثة وتدعيم الدفاعات في المراكز الحدودية، وينتج ذلك بالضرورة من معرفة تاتارجيق زاده بتقدم الدفاعات في البلدان المجاورة التي تحتم اتخاذ مثل هذه الإجراءات. ويدل ذلك أيضًا على إحاطته بمسألة التقدم الذي عرفه الغرب، وهي فكرة كانت قد أصبحت ثابتة في الأوساط المحيطة بالسلطان. ومن ناحية أخرى، فإن تقريره يدعو إلى نزعة مساواتية من خلال اقتراحه تنظيم الجزية على غير المسلمين، ويدعو أيضًا إلى رفع الظلم عن الرعايا كلهم[(141)].

على عكس تاتارجيق زاده، لم يقدم أبا بكر راتب أفندي تقريره الطويل إلا بعد زيارة إلى أوروبا في خلال عامي 1792 و1793، بعد أن أرسله السلطان إلى فيينا ليطلع على أوضاع المؤسسات الإدارية والحكومية فيها، وليقدم وصفًا عن مشاهداته. وراتب أفندي هو ابن أحد العاملين في خدمة الباب العالي، ومن أبرز معاوني السلطان سليم الثالث وأجرأهم وأشدهم صراحة. واستلم راتب أفندي منصب رئيس الكتّاب أو وزير الخارجية بين عامي 1795 و1796، إلا أن خلافه مع السلطان وصراحته سيؤديان بالسلطان إلى الأمر بقتله في عام [(142)]1797.

يقع تقرير راتب أفندي في خمسمئة صفحة، ويقسم قسمين. يتناول في القسم **الأول** المسائل المتعلقة بالمؤسسات العسكرية في الدول الأوروبية، وبشكل خاص في النمسا؛ أما في القسم **الثاني** فيتناول المسائل الخاصة بالحكومة والإدارة في الإمبراطورية النمساوية – الهنغارية. كذلك، فإن راتب أفندي يعرض في تقريره آراء المفكرين الأوروبيين في الحكم والدولة الحديثة. ويتناول في تقريره ميزات الدولة الحديثة، فيعرض في البداية وباختصار نتائج استطلاعاته وخبراته ومشاهداته، فالدولة الحديثة بحسب راتب أفندي تتميز بجيشها الكبير والمنظم، وماليتها المدروسة، ورجال الدولة المتنورين والأمناء والساهرين على نصر بلادهم وسهر الدولة على رفاه الشعب وأمنه[143].

يتّسم تقرير راتب أفندي بطابع وثائقي ووصفي للمؤسسات التي شاهدها في فيينا. كما يتضمن تقريره وصفًا لوسائل العلاج المعتمدة في النمسا؛ إذ تناول بشيء من التفصيل عمل المؤسسات العسكرية والمالية في الدول الأوروبية، وطريقة جمع الضرائب. كما يتحدث عن النظام البريدي والتعدين والزراعة والصناعة والتجارة والمصارف، وغير ذلك من المؤسسات الحديثة.

بالنسبة إلى اتجاه راتب أفندي الفكري، فهو كان ميالًا إلى المفكر الفرنسي فولتير من بين المفكرين والفلاسفة الذين عرض آراءهم، لهذا فإنه يشدد على أهمية الحرية، خصوصًا حرية الأفراد ليعملوا ما يشاءون من دون أيّ قيود من الدولة. وركز على

الفكرة القائلة إن الحكومة وُجِدت لترعى المصلحة العامة وأمن الأفراد. يقول راتب أفندي: في الدولة الأوروبية، القوانين والمؤسسات والتشريعات والضرائب التي يضعها ملوكهم تخضع لرقابة الناس على اختلاف طبقاتهم، فما دام الناس يدفعون ما عليهم من ضرائب في أوقاتها، فلا الملك ولا الضباط ولا الموظفون يتدخلون في شؤونهم ورغباتهم، فالفرد في هذه الدول يقول ما يريد وما يشاء من دون أي قيود على مأكله ومشربه أو ذهابه أو إيابه.

الفكرة الرئيسة المقصودة هنا هي الحد من جموح السلطة وتفرد الحاكم في اتخاذ القرارات والإلحاح على ضرورة منح الأفراد حرياتهم، تبعًا لما هو مشاهد ومأخوذ به في الدول الأوروبية. فالحرية هناك مبدأ أساسي من مبادئ التقدم وازدهار المجتمع. وأبعد من ذلك أيضًا، فإن راتب أفندي يرى أن أحد أوجه الحرية في أوروبا يكمن في التحرر من السلطة الدينية. ولعله قد تجاوز، هنا الحد المطلوب منه، لكن راتب أفندي الفولتيري التفكير يقول بخصوص هذه الناحية: ليس عندهم قوانين دينية، إذ لم يبق من القوانين المسيحية إلا ما يتعلق منها بالزواج، وحتى هذه الناحية من الممارسة الدينية لم تكن معتمدة دائمًا من جانب الملوك. فالعامل الديني لم يعد ملحوظًا في ما يتعلق بقضايا الميراث حيث يمكن القول حاليًا إن الدول الأوروبية لم تعد مصنفة ضمن ما يسمى بأهل الكتاب.

من الواضح أنَّ راتب أفندي يتجاوز في تقريره مجرد اقتراح الحلول والإصلاحات

الإدارية والعسكرية، فيحاول أن ينفذ إلى داخل المؤسسات الأوروبية وإلى عمق المجتمع الأوروبي. وهو رأى أن الدولة كي تصبح قوية ينبغي لها أن تجاري الدول الأوروبية في أنظمتها، وأن تجري تعديلًا جذريًا على مؤسساتها. أما إصراره على إبراز معنى الحرية، فكان يثبت مدى تأثره بالأفكار الفرنسية في عصر التنوير التي كانت تمثل أمرًا جديدًا بالنسبة إلى التفكير الإسلامي عمومًا، والتي كانت تتجاوز تفتح ذهن السلطان الإصلاحي نفسه[144].

(4)

لم تكن الكتابة التاريخية مفصولة عن خدمة السلاطين، على الرغم من اختصاص موضوعها. وهي أظهرت بحد ذاتها تأثرًا بالحوادث المحيطة وبأجواء الانفتاح على الحضارة الحديثة. ورأينا أن المؤرخين العثمانيين أبدوا اهتمامًا منذ بدايات القرن السابع عشر بالبلدان المحيطة بالدولة العثمانية، وكيف شرعوا في استخدام مصادر غير إسلامية لتعزيز معرفتهم بالتاريخ الأوروبي، منذ إبراهيم ملهمي ومنجم باشي في القرن السابع عشر، وعبد الرحمن منيف المتوفى في عام 1742، الذي ترك مؤلفًا بعنوان **فهرس الدول**، تحدث في فصول منه عن روما وبيزنطة وملوك فرنسا والنمسا، وصولًا إلى أحمد رسمي في **خلاصة الاعتبار** في النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

في عهد سليم الثالث، يبرز المؤرخ عاصم العنتابي الذي ترك تاريخًا هو عبارة عن

سجل بالحوادث الواقعة بين عامي 1791 و1808، أي الحقبة الكبرى من عهد سليم الثالث برمته.

في مطلع كتابه، يقدم عرضًا للإصلاحات التي قام بها سليم الثالث، فيتحدث عن الترتيبات العسكرية والإجراءات التي اتخذت لإصلاح الترسانة البحرية، وكذلك الإجراءات التي اتخذت في مجال المدفعية والتحصينات التي أحدثت على مداخل اسطنبول.

بعد ذلك، يُدخل عنصرًا خارجيًا جديدًا على كتابته تاريخَه، وهو قيام (جمهورية فرانسه) واستيلاء الفرنسيين على مصر. منذ هذه اللحظة، لا يعود تاريخ الدولة العثمانية تاريخًا مقفلًا على ذاته، لكنه تاريخ التحالفات مع الدول الأوروبية الأخرى. فيذكر قيام الاتفاق بين الدولة العثمانية وروسيا وإنكلترا لرد الاعتداء الفرنسي، ثم يذكر بالتفصيل نصوص هذه الاتفاقات، والسفارات التي أرسلها السلطان إلى باريس بعد انسحاب الفرنسيين من مصر. وما كان المؤرخ عاصم متحمسًا للفرنسيين وثورتهم وجمهوريتهم وأفكارهم التي تسبب الفساد وتخرج عن المألوف بين الأمم، لكنه لم يكن بإمكانه أن يكتب تاريخه من دون أن يأخذ تاريخ الآخرين في الاعتبار، فثمة تطور جديد حدث بين الدول لم يعد بالإمكان تجاهله.

أحدث الاحتلال الفرنسي لمصر في عام 1798 صدى عميقًا لدى المؤرخين، ليس عند المؤرخ الرسمي عاصم الذي كان يراقب الحوادث من بعيد فحسب، بل عند

مؤرخين عثمانيين آخرين غير أتراك ممن عايشوا الحوادث على أرض الواقع، فأنتجت المعايشة خطابًا تاريخيًا من نوع جديد.

يمكن أن نعتبر الجبرتي مؤرخًا للحملة الفرنسية من وجهة نظر مصرية، غير فرنسية؛ وتشكل مؤلفاته خطابًا فريدًا من نوعه، وحوارًا مع المحتل وكل ما يحمله من قيم وأفكار. يصف الجبرتي البلبلة التي أحدثها الاحتلال الفرنسي على وضع مستقر، فيلاحظ ردة الفعل الآتية: «ودخل الليل وأهل البلد في هرج عظيم ومرج جسيم وشيل وحط وحل وربط وتعزيل وتنقيل وتنزيل وتحميل. وعند العشا شاع في الناس أن الفرنج عادوا إلى بولاق وحرقوها وكذلك الجيزة فازداد خوفهم وعظم وجلهم». كذلك، فإن هذا الحادث سيبدل الحياة اليومية للناس في مصر، فيقول: «وفي كل يوم يتزايد الجمع ويعظم الهول وتنقشع البلد من الناس ويعلو غبار الأسواق من عدم الكنس والرش وخلو الحوانيت من السكان»[145].

لكن بعد أن يصف الجبرتي هذا التبدل، يتمكن من مناقشة الفرنسيين من خلال البيان الذي وزعوه عند دخولهم. وفي نقاشه، يحاول أن يتفهم ماذا تعني شعاراتهم مثل جمهورية ومساواة وحرية، فيقول: «وقولهم من طرف الجمهور ...إلخ، أي هذه الرسالة مرسلة من جهة جمهورهم، أي جمعيتهم لأنهم ليس لهم كبير ولا سلطان تجتمع كلمتهم عليه كغيرهم.. بل يكون أمر دولتهم وممالكهم وأحكامهم وتدبير أمورهم لأصحاب الرأي والعقل منهم.. بشرط المساواة وعدم الترفع على بعضهم نظرًا إلى المساواة في

أصل الخلقة.. فهذا معنى قولهم المبني على أساس الحرية والتسوية، فقولهم حرية أي ليسوا أرقاء كالمماليك... فالكبير والصغير متساويان والجليل والحقير والذكر والأنثى»[(146)].

لكن الشيء الذي لا يستسيغه الجبرتي هو سلوك الفرنسيين، فما شاهده من تصرفات الجنود الفرنسيين أثار عجبه: «وربما ارتكبوا خلاف ذلك في بعض الأحيان بحسب شهواتهم وميل نفوسهم وتحكيم عقولهم. ونساؤهم لا يستترن ولا يحتشمن..». لكن ذلك لا يمنع الجبرتي من الإعجاب بالعلوم الجديدة الغريبة والآلات الغريبة المتقنة التي حملها الفرنسيون معهم: «ولهم تطلب زايد للعلوم وأكثرها الرياضة ومعرفة اللغات، واجتهاد كبير في معرفة اللغة العربية.. وعندهم الآلات الفلكية الغريبة المتقنة الصنعة والآلات ذات الارتفاعات العجيبة البديعة الصنعة المثمنة، والنضارات للنظر في الكواكب ومعرفة مقاديرها وأجرامها وارتفاعاتها واتصالاتها ومناظراتها»[(147)].

المؤرخ الآخر الذي كتب تاريخًا للحقبة نفسها كان نقولا الترك الذي أربكته هذه المفاجأة الفرنسية، فعبّر عن ارتباكه بوجهة نظره المتناقضة. فمن ناحية، «كان ذلك بدء الأنكيس وأول التعكيس.. لأن الفرنساوية قد استعملت احتيالة كثيرة وسلكوا مسالك غزيرة لأجل الضرورة كاشتهارهم بالإسلامية ونكرانهم النصرانية وإظهارهم الحرية..»[(148)]؛ ومن ناحية أخرى، «كانوا أحسن سلوكًا من ساير الجنوس واشتهروا بالأمن وطيبة النفوس، ونشروا العدل وحسن الأحكام وقد احتوى الشرائع على

التمام».

كي يفسر وصول الفرنسيين إلى مصر، يبدأ نقولا الترك من البداية فيروي تفصيلات الحوادث التي عرفتها فرنسا قبل سنوات، فيكتب تاريخًا للثورة الفرنسية مفاده: «في سنة 17، حدث في مدينة باريز بلبلة عظيمة؛ إذ هاج شعب هذه المملكة هياجًا عظيمًا وتظاهر ظهورًا عظيمًا ضد السلطان والأمراء والأشراف.. وطلبوا نظامات جديدة وترتيبات حديثة. وادعوا أن وجود السلطان بصوت منفرد أحدث خرابًا عظيمًا في المملكة، وأن أشرافها يتنعمون في خيراتها، وباقي شعوبها يكابدون أتعابها ومشقاتها»[(149)]. والواقع أن سرده تاريخ الحوادث الفرنسية الذي يتوالى على امتداد صفحات لا يخلو من دقة الملاحظة، ومعرفته بالحوادث تدلّ على أن انتقال المعلومات كان سريعًا ودقيقًا إلى حد بعيد: «فأنفذوا (رجال الثورة) كتابات لساير الملوك يعرفونهم عن تأييد مشيختهم (الجمهورية) وهذه ما تضمنته كتاباتهم: 'إن كل من يقر بمشيختنا فهو حبيب لنا، ومن لم يقر بمشيختنا فهو عدو لنا، ويستعد لمحاربتنا. لأننا قد استعدينا أن نحارب المسكونة بأسرها'. ثم كتبوا بمثل ذلك إلى الدولة العثمانية.. أما الملوك الأفرنجية، فحين وصلتهم كتابة الفرنساوية نهضوا جميعًا باتفاق على قدم وساق، وعزموا على محاربة ذلك الشعب الخارج عن الأسلوب لئلا تتشبه به بقية الشعوب»[(150)].

من الواضح أن الثورة الفرنسية بآثارها السياسية المباشرة في دول أوروبا والدولة العثمانية قد أحدثت تبديلًا في الكتابة التاريخية عند العثمانيين، فكانت كتابات مؤرخيهم

صدى لهذه التبدلات قبل أن ينتهي القرن الثامن عشر. وفي هذا السياق، كتب كوسمو كوميدوس (Kosmo Komidos)، وهو من أصل يوناني، تاريخًا باللغة التركية تحدث فيه عن دول أوروبا وأعطى معلومات عن ملوكها وعواصمها وأحوالها الراهنة[151]، كان ذلك في عام 1799. وفي عام 1805، كتب عطا الله محمد المعروف باسم شاني زاده (1769 – 1826) كتابًا بعنوان **وصايا نامه** (Visayaname - I - seferiyye) وهو ترجمة لكتاب فردريك الكبير وكتب شاني زاده الذي كان ملمًّا ببعض اللغات الأوروبية تاريخًا للدولة العثمانية بين عامي 1808 و1820، وفيه استخدم بعض المراجع الأوروبية[152].

مع هؤلاء الكتّاب الذين عملوا على معرفة ما يجري في دول أوروبا من وقائع، لم يعد التاريخ العثماني يجري بمعزل عن العالم.

(5)

بقيت الحكاية الشعبية والقصيدة في البلاد العثمانية حتى بداية القرن التاسع عشر بعيدة عن المؤثرات الأوروبية. ويعود ذلك بشكل رئيس إلى ابتعاد الموضوعات التي تطرق إليها عن المسائل المباشرة للإصلاح. ومع ذلك، ما كان الشعراء المقربون من السلطان بعيدين عن أجواء الانفتاح برمتها. ومنذ عام 1757، أظهر الشاعر حشمت [153] معرفة بأحوال الدول الأوروبية تعكس اهتمام الطبقة الحاكمة والمحيطين بها المتزايد بأوضاع الدول الأوروبية. ففي معرض مدحه السلطان الجديد مصطفى

الثالث، يتحدث الشاعر حشمت عن ملوك أوروبا، ويخصص لكل واحد منهم وظيفة عند السلطان، تتفق مع ما تشتهر به بلده من إنتاج رئيس. وهنا، تبدأ مهمة أخرى من مهمات الشاعر الذي يبدأ بالحديث عن منتوجات الدول الأوروبية، حيث يساهم بدوره في المشاركة بمعالجة الموضوع الرائج آنذاك، وهو تقدم دول أوروبا[(154)].

في عهد سليم الثالث، ستتوسع معرفة الشعراء أيضًا بأوضاع أوروبا عمومًا. أحد الشعراء الذين برزوا في ذلك العهد كان الشاعر فاضل بيك (1757 – 1810)، ابن والي عكا ظاهر العمر، الذي سينقل إلى اسطنبول بعد مقتل والده في عام 1775، ويربى في القصر ليشتهر في ما بعد بشعره الغزلي[(155)]. أحد الموضوعات التي يطرقها فاضل بيك هو موضوع النساء، وهذا الموضوع بحد ذاته ليس جديدًا في الأدب التركي والآداب الإسلامية عمومًا، لكن التجديد الذي يضيفه هو تخصيصه فقرات للحديث عن نساء البلدان الأوروبية المختلفة[(156)]. فبعد أن يقسم كتابه أبوابًا، يخصص كل باب للحديث عن امرأة من جنسية مختلفة، ويصل إلى نساء أوروبا فيخصص أبوابًا مستقلة لكل من المرأة اليونانية والبوهيمية والألبانية والدانوبية والفرنسية والبولونية والألمانية والإسبانية والإنكليزية والروسية والهولندية والأميركية أيضًا. ولا تخلو المعلومات التي يقدمها عن نساء هذه البلدان، مع اختصارها، من بعض التفصيلات الدقيقة التي تتعلق بعادات الشعوب في أوروبا. وبالنسبة إلى الفرنسية التي يتوقف عندها أكثر من توقفه عند غيرها من الأوروبيات، نجده يسهب في مدح صفاتها مقارنة بازدرائه الروسية

والأميركية. ويلاحظ أن النساء في فرنسا أكثر عددًا من الرجال، لكنه يستغرب بعض العادات، خصوصًا شغفهن بالكلاب وتصرفهن حيالها كأنها أطفال. كذلك يستهجن مشاركة الفرنسيات في حوادث الثورة وإحداثهن الفوضى، ما يدل على وصول أخبار الحوادث الفرنسية إلى اسطنبول بما فيها التفصيلات اليومية[(157)].

يمكننا أن نذكر هنا شاعرًا آخر من شعراء سليم الثالث، هو واصف الأندروني (المتوفى في عام 1825) الذي نظم قصيدة طويلة عند غزو نابليون مصر، مشاركًا بدوره في حوادث عصره. يقول واصف: «أتى كافر الفرنسيين مصر من البحر في الخفاء، ودخل مياه الإسكندرية في سفينة الخديعة، وقد أثار هؤلاء القوم الفتن.. وجعلوا يفسدون في الأرض من وادي الصالحية، وخدعوا الناس بفرمان كاذب، فمر ذلك بسمع الملك الهمام، فأنفذ إليهم جيشًا عظيمًا تحت لواء قائده».

مع ذلك، فإن الشعر لم يظهر تأثرًا بالمدارس الأوروبية الحديثة إلا في مرحلة التنظيمات (1839 – 1876). عندها، وفي تلك المرحلة التي ستشهد إصلاحات سياسية في الدولة العثمانية، سيحتل الشعراء الموقع الأول في الدعوة إلى الإصلاح، وتمثل الأفكار الأوروبية الليبرالية، فيبرز ضيا باشا (1825 – 1880) الذي كان أول من أظهر تأثرًا واضحًا بالشعر الفرنسي، ثم نامق كمال (1840 – 1888) الذي شدد على مفاهيم الحرية والوطن والشعب[(158)].

الفصل السادس
اللغة العالمية

كان أشد المؤثرات الفرنسية وضوحًا في العثمانيين ظهور مؤلفات باللغة الفرنسية في اسطنبول لعثمانيين مسلمين قبل نهاية القرن الثامن عشر. أول هؤلاء الكتّاب بالفرنسية محمود رئيف الذي، عدا عن كتابته بالفرنسية تقريره عن سفارته إلى إنكلترا، نشر في عام 1 تقريره المهم **جدول التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية**[(159)]. أما الكاتب الآخر الذي ألف كتابًا بالفرنسية فكان سيد مصطفى الذي نشر له في عام 1803 كتابه **نقد حالة الفن العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية**[(160)]. إلى هذين الكاتبين، استخدم عددٌ من المتنورين العثمانيين والعاملين في حقل التعليم أو الإدارة معرفته باللغة الفرنسية في خلال الفترة نفسها وعلى نطاق واسع، ليترجم المؤلفات ويصنف الكتب ويُعد المعاجم، ما خلق وضعًا فكريًا جديدًا في اسطنبول. فما هي نتائج استخدام لغة عالمية، ولماذا اختار محمود رئيف وسيد مصطفى الكتابة بالفرنسية؟

(1)

كان اختيار اللغة الفرنسية للكتابة والتعبير من بين اللغات الأوروبية الأخرى يشير إلى مكانتها الخاصة عند العثمانيين. فلم يكن هذا الاختيار مجرد صدفة؛ فمن ناحية كانت الروابط الفرنسية – العثمانية تؤدي دورها في ترسيخ دور الفرنسية عند العثمانيين،

ومن ناحية أخرى كانت فرنسا تظهر في خلال القرن الثامن عشر بمظهر الدولة الأكثر تقدمًا في الإطار الأوروبي.

يبدو أن اللجوء إلى الكتابة باللغة الفرنسية حمل مغزى رمزيًا أولًا بأول؛ إذ أتى من جانب أشد المتحمسين لفكرة الإصلاح، المتأثرين بالأفكار التحررية الجديدة. وعلى الرغم من قلة عدد المؤلفات، مع اتساع عدد العارفين بهذه اللغة، كان اختيار لغة أوروبية للكتابة إيذانًا بمفارقة اللغات الإسلامية من فارسية وعربية، التي استخدمها الأتراك إلى جانب التركية. وضمن حلقة أنصار الإصلاح المتأثرين بالأفكار الجديدة الواردة من أوروبا ومن فرنسا بشكل خاص، كانت الكتابة والقراءة باللغة الفرنسية تعني بداية الابتعاد عن منهج تفكير سائد منذ أجيال والارتباط بمنهج وفكر جديدين. وثمة أسباب عدة كانت تدفع إلى الكتابة بهذه اللغة، فمن ناحية **أولى** تلبي الكتابة بالفرنسية طموح الدخول في الكونية والعالمية والخروج من دائرة العزلة، فالفرنسية تعني التعرف إلى حضارة وعلوم جديدة، وترمز عند دعاة الإصلاح إلى كل ما يشير إلى التقدم. ومن ناحية **ثانية،** كان من الممكن بالنسبة إلى التركي الذي يجد تراثه مكتوبًا بلغات متعددة أن يستخدم لغة غريبة أخرى، تملك قوة لا تملكها اللغات التقليدية التي اعتادها.

يمكننا أن نلاحظ أن الكتابة بالفرنسية كانت تسد عجز اللغة التركية في ما يتعلق باستخدام المصطلحات الحديثة. فالمؤلف الذي كان يريد أن يعبّر عن أفكار جديدة،

ويضمِّن مؤلفه المصطلحات الملائمة، كان يجد اللغة الفرنسية قادرة على تلبية رغبته في ذلك. من ناحية أخرى، كانت الكتابة بالفرنسية تضع هذه المؤلفات والمحاولات بمنأى عن اعتراضات الجماعات التقليدية والمحافظة، بما تمثله هذه المؤلفات من انفتاح، وبما تتضمنه من انتقادات للاتجاهات المحافظة ولقوات الانكشارية. مع ذلك، كان مجرد الكتابة بهذه اللغة يعتبر بالنسبة إلى معارضي الإصلاح نوعًا من التجديف. والمؤلفان محمود رئيف وسيد مصطفى لم ينجيا من انتفاضة الانكشارية في عام 1807 وعزل السلطان سليم الثالث؛ إذ أُعدما من بين الذين أُعدموا في ساحة الميدان في اسطنبول، وكانت كتبهم من المؤلفات التي أحرقت مع ما أحرق، وما هدم من إنجازات الإصلاح.

(2)

محمود رئيف هو ابن عبد الرحمن أفندي الذي خدم الباب العالي، حيث نشأ محمود ودُرِّب للخدمة[161]. كانت أولى المهمات التي أوكلت إليه في عهد سليم الثالث هي مهمة دبلوماسية في لندن. وفي خلال عامين، كان السفير الدائم الوحيد في عاصمة أوروبية. ويصف لنا اهتماماته خلال وجوده في لندن؛ إضافةً إلى عمله الرسمي، اهتم بالعلوم والاطلاع على المؤسسات الحديثة والتعرف إلى شكل الحكم. يقول في مطلع كتابه: «حين تمكنت من تعلم بعض المبادئ الأولية للغة، رغبت في أن أعرف بتعمق

اهتمامات إدارات أوروبا، ففرغت نفسي نهائيًا لدراسة الجغرافيا والتاريخ، والسياسة والقانون العام. أما لحظات فراغي فكنت أملأها بملاحظة كل ما يقع تحت عيني، من النظام المالي للدول الأوروبية إلى أوضاع هذه الدول العسكرية وقواتها البحرية، وبكلمة مختصرة كل ما يتعلق بالحكومات»[(162)].

يدل هذا الاهتمام الذي يشير إليه محمود رئيف في مقدمة كتابه على حماسة أنصار الإصلاح وشغفهم بمعرفة أحوال المؤسسات الحديثة كلها في أوروبا، كما يدل على نظرة هؤلاء المتنورين إلى أنفسهم كتلامذة في مدرسة أوروبا الجديدة. بعد عودته إلى اسطنبول، كرس محمود رئيف وقته في تأليف عدد من المؤلفات، من بينها **رسالة في الجغرافيا**، اكتسب آنذاك لقبه الجديد «إنكليز محمود أفندي». وفي عام 1800، عيّنه السلطان في منصب رئيس الكتاب (وزير خارجية)، ويمكث في منصبه خمس سنوات، وهي أطول مدة يقضيها وزير في هذا المنصب في خلال عهد سليم الثالث[(163)].

لفهم موقع اللغة الفرنسية عند المتنورين في اسطنبول، واعتبارهم إياها طريقة الاتصال بالعالم الجديد، نلاحظ أن محمود رئيف وعلى الرغم من تعيينه في لندن، ينكب على دراسة اللغة الفرنسية بدلًا من الإنكليزية، ويقول موضحًا: «لم أتردد لحظة في قبول المهمة التي تشرفني، فأعددت نفسي سريعًا لرحلتي هذه. وبما أن الفكرة كانت تملأ كياني، فإن اعتنائي الأول كان التزود بكتاب قواعد فرنسية إضافة إلى قاموس. وأوقفت نفسي على دراسة اللغة الفرنسية التي بوصفها لغة عالمية تستطيع أن تلبي حاجتي»[(164)].

أما أسباب التأليف، فيشرحها على الوجه الآتي: «في كل أوروبا، يجهل الناس الحالة الراهنة لقوات السلطنة العثمانية وعائداتها، ومن هنا يمكن أن أقول إن هذه المحاولة يمكن أن تقرأ مع بعض الفائدة.. وهكذا، فإنني مدفوع بشعور الاعتراف بالجميل، قررت أن أقدم باللغة الفرنسية نبذة عن بعض التنظيمات التي قام بها صاحب الجلالة. وأوروبا بأسرها ستعترف بحماسته التي لا تتعب من أجل ازدهار دولته وسيعترف بحكمته الفائقة التي تملي عليه أعماله السياسية»[165].

خصص محمود رئيف كتابه لعرض إصلاحات سليم الثالث، خصوصًا ما يتعلق منها بالتنظيمات العسكرية. ولم يتسنَّ له أن يعرض الإصلاحات كلها التي جرت في عهد سليم الثالث، خصوصًا في المجالات الثقافية والتعليمية. ومع ذلك، فإنه يتنبه إلى الصراع القائم بين القديم والجديد. إن الصراع مع النظام القديم فكرة بثتها الثورة الفرنسية وأخذ بها المؤلف. وعلى الصعيد العثماني، فإن النظام القديم يتمثل بقوات الانكشارية التي ينبغي إزالتها وإحلال قوات نظامية مكانها. وللتعبير عن فكرته، يقول: «فهل من المستغرب أن يصاب الهيكل السياسي للدولة العثمانية ببعض الهزات بعد حقبة قرنين من الزمن، وأن يحتاج الآن لرجل مناسب يعمل على إصلاحه؛ ألم يظهر من شبه المستحيل أن يقام خلال وقت قصير علاج ناجع لمرض متأصل إلى هذا المدى وكان قد اتسع شيئًا فشيئًا». نلاحظ أن المؤلف لا يذكر بالاسم هذا المرض المتأصل منذ قرنين، إلا أنه يفسر بعد قليل مرماه، فيقول: «لم يكتف صاحب الجلالة السلطانية

بإصلاح الأخطاء التي دخلت سابقًا، ولا بإصلاح مختلف أقسام الإدارة، فقد أراد أن يقيم قوات جديدة منظمة على الطريقة الأوروبية»[166].

سيطر عرض الإصلاحات الجديدة على كتاب محمود رئيف الذي أعده بالفرنسية. وكان يريد بذلك أن يعرض هذه الإصلاحات على القراء الأوروبيين، محاولًا بذلك كسب ثقة الأوروبيين بجدية إجراءات سليم الثالث، وهذا ما عبّر عنه في مطلع الكتاب. من ناحية أخرى، نلاحظ أن فكرة تنظيم الإدارة كانت تسيطر على ذهنه. وبالنسبة إليه، فإن النظام يعني القضاء على الطرائق الفوضوية المهيمنة على المؤسسات.

بناءً عليه، فإن مجرد البدء بهذا الخط الإصلاحي يعني انفتاح خط التغيير: «وهكذا فإن نقطة من الماء تكفي للإشارة إلى وجود نهر وتعيين مكان جريانه»[167].

(3)

كان سيد مصطفى الكاتب الآخر الذي ألف بالفرنسية كتابًا صغيرًا في عهد سليم الثالث، وهو لم يزر أي بلد أوروبي في حياته على الرغم من رغبته في ذلك. وتمكن من تعلم الفرنسية في اسطنبول وبالإمكانات المتوافرة آنذاك.

سيد مصطفى واحد من أفراد الجيل الجديد الناشئ في ظروف تجربة الإصلاح في نهاية القرن الثامن عشر، وكان واحدًا من الذين ضمتهم المدارس التي أنشأها سليم الثالث، والتي تقدم تعليمًا على الطراز الأوروبي. المعلومات القليلة المعروفة عن سيد

مصطفى قدمها بنفسه في مقدمة كتابه الصغير الحجم؛ إذ ولد في اسطنبول ومال إلى دراسة العلوم والرياضيات منذ صغره، وتمكن من تحصيل بعض المبادئ العلمية من خلال تجربته الخاصة، ومن خلال تتلمذه على يد «كلانبوي»، أحد المدرسين في مدرسة الهندسة. ونفهم من خلال المقدمة أن سيد مصطفى درس في مدرسة الرياضيات، وكان من بين المشرفين على تعليم القوات الجديدة. فبعد أن صرف النظر عن القيام برحلة إلى أوروبا يشرح فيها كيفية انتسابه إلى المدرسة الجديدة، يقول: «سليم الثالث قرر إنشاء مدرسة كبيرة وجديدة للرياضيات قرب الترسانة في 'صدليزة'. خفف مشروع هذه المدرسة حماسي قليلًا بالنسبة إلى فكرة سفري إلى أوروبا، وفكرة أن أستفيد داخل وطني وأن أكون له مفيدًا أيضًا سحرتني وغلبتني فأجلت السفر. وقد أنشئت المدرسة وتوافر لها المعلمون والطلاب الدائمون ومدفوعو الأجر، وقد كنت في عداد الأخيرين»[(168)].

يشرح في مكان آخر كيفية تدرجه في اكتساب العلوم وحماسته لاكتساب المعارف الجديدة: «وصرت أتردد إلى المعلمين الأتراك ليلًا ونهارًا، هؤلاء المعلمون الذين كانوا يملكون بعض المعلومات في هذه العلوم، ومن بينهم كان كلانبوي إسماعيل أفندي الذي أوضح لي حساب اللوغاريتم الذي علّمه إياه أحد اليونانيين». لكن العلوم التي برع فيها المسلمون قديمًا لم تعد كافية لمواكبة تطورات العلم: «أما المؤلفات الأخاذة والأدوات التي تأتينا من بعض أقاليم أوروبا لم تدع لي مجالًا للشك حول مكان المركز الذي يمكن لهذه العلوم أن تتواجد فيه مجتمعة وحية.. لذا فقد تكونت لديّ فكرة

الاقتراب من هذا المركز، وبدون أن أهدر الوقت، أخضعت نفسي لدراسة اللغة الفرنسية، أكثر اللغات عالمية، والقادرة أن تقربني من معرفة الآخرين الذين كتبوا حول هذه الفنون الرائعة»[(169)].

إنَّ إغراء العلوم الحديثة وسحرها، أمام تخلف حالة العلم في اسطنبول، هو الذي يدفع سيد مصطفى إلى الإقبال على قراءة مؤلفات العلماء الأوروبيين: «والرغبة التي كنت مولعًا بها قادتني بسرعة إلى هدفي، ففي وقت قصير وجدت نفسي في حالة قادرًا معها على تصفح كتب وولف (Wolf) وأوزنام (Ozanam) وبليدور (Belidor) وعدد آخر من المؤلفين من هذا النوع»[(170)].

أدى تعمق سيد مصطفى في مطالعة مؤلفات بالفرنسية إلى تكوُّن منهج جديد لديه، وإلى اكتشاف مثل أخرى. ففي بداية كتابه، يحاجّ التفكير العثماني السائد في شأن الطبيعة البشرية في توصلها إلى اكتساب العلوم. فبينما يرى المحافظون في اسطنبول أن اكتساب المعرفة لا بد من أن يتم من طريق السابقين الذين أخذوها بدورهم عن سابقيهم، يرى سيد مصطفى أن ذلك ليس صحيحًا، ويمكن التوصل إلى المعرفة بالفطرة، ويضرب مثلًا على ذلك: «أفلم نر العكس؟ وباسكال الشهير ألا يمكن استخدامه كمثال؟ فكيف أمكنه الخلق بدون يد مساعدة، في عمر مبكر إلى حد بعيد، وكيف توصل إلى معرفة مسائل إقليدس الاثنتين والثلاثين وبرهنتها بطرقه المختلفة؟»[(171)].

إن الهدف من إعطاء هذا المثال هو محاولة للتحرر من ثقل التقاليد السائدة في

اسطنبول، ومحاولة القطع معها أيضًا. من ناحية أخرى، كان الاستشهاد ببسكال يعني إعلان انتمائه إلى ثقافة جديدة يعمل على تمثلها تدريجًا.

أما هدف سيد مصطفى من كتابة «نقده»، فهو عرض أعمال ومشروعات السلطان سليم الثالث الإصلاحية والدفاع عنها، وإظهار التقدم الذي أحرزته الدولة في عهده. أما الهدف الآخر فهو مهاجمة أعداء الإصلاح ونقدهم بشكل صريح، لكن بلغة لا يرغبون في تعلمها.

حين يشرح منجزات سليم الثالث في بناء المدارس وإعداد القوات الجديدة، فإنه يتوخى الموضوعية، فلا يعطي هذه المشروعات حجمًا مبالغًا فيه أو غير حقيقي. فهو حين يعرض الإنجازات يذكر في الوقت نفسه الصعوبات التي واجهت التنفيذ، وموقف العامة السلبي وغير المتجاوب، كما يشير إلى صبر السلطان الذي كان يشارك بنفسه في التحضيرات والتوجيه. يشرح سيد مصطفى الوضع على النحو الآتي: «بدأنا بالعمل بين الجمهور: وكانت هي المرة الأولى التي يسمع فيها الناس الجهلة في اسطنبول دروسًا عامة في الرياضيات، ورأوا فيها أعمالًا هندسية في الملأ. لكن صوت العجز والجهل ارتفع من كل الجهات، فقد أرهقونا واضطهدونا تقريبًا، وكانوا يصرخون قائلين: لماذا تضعون هذه الخطوط على الورق، وما هي الفائدة التي تعتقدون أنكم ستجنونها؟ الحرب لا تصنع بالبركار والخطوط، وألف عبارة مشابهة أرادوا بها إذلالنا»[(172)].

يختلف الأسلوب الذي يستخدمه سيد مصطفى لعرض منجزات السلطان عن طريقة محمود رئيف. فبينما يعمد رئيف إلى عرض التنظيمات من دون تعليق تقريبًا، يعمد مصطفى إلى وضع تجربة سليم الثالث في إطارها التاريخي. وكي يبرر الأخذ عن أوروبا، يشرح كيف انتقلت العلوم إلى هذه القارة (أوروبا) بعد أن كان موطنها في مكان آخر. فكما كان المسلمون في الماضي رواد الحضارة والعلم، كانت مصر الفراعنة من قبل واليونان أيضًا. ينبغي أن ينعكس عدم تعصب التاريخ تسامحًا عند الأفراد. ويشرح المؤلف فكرته على النحو الآتي: «أمم أوروبا الشهيرة والفخورة بتملكها لعدد كبير من روائع الفن وروائع العلوم، كانوا تلامذة للاتين، وهؤلاء كانوا تلامذة لليونان، وجميع هؤلاء لم يكن بإمكانهم المجادلة في الأسبقية التي كانت للفرس والمصريين والهنود... واليوم وبفضل التجدد الدائم لكل أحوال الأشياء، فإن المعلمين المندهشين من مهارة تلامذتهم، ليسوا للأسف إلا محتاجين لهم»[(173)].

أما النقد فيوجهه إلى الأوهام السائدة عن القوة العثمانية التي لا تقهر، ويفسر الأسباب التي أدت إلى تراكم هذه الأوهام. فالعثمانيون الأوائل بأسلحتهم البدائية وشجاعتهم الكبيرة استطاعوا أن يحققوا الانتصار تلو الانتصار. لكن هذه الانتصارات أنستهم ما يدور حولهم، بل أكثر من ذلك صاروا يستهترون بالقوات المنظمة ويعتبرونها ألعاب أطفال. ويوجه نقده أيضًا إلى المسؤولين عن استمرار الإيمان بهذه الأوهام: «وهكذا، فإن هؤلاء التعساء توهموا الغلبة على مبدأ استخدام سلاح مشابه

للدفاع، صار استخدامه جريمة على المسلم. وعمموا هذه الفكرة الخاطئة إلى درجة أنهم آمنوا بأن الأمم الأخرى على ضلال. وأساؤوا فهم فطنة وبصيرة الآخرين الأكثر علمًا وذكاءً»[(174)].

يأتي النقد عنده مقترنًا بالتمسك بنزعة موضوعية. فحين ينتقد الوضع السائد، يحاول أن يرى أسبابه البعيدة، فيعود إلى التاريخ العثماني ليفسر انحطاط العسكرية والعلوم. وبالنسبة إليه، يعود هذا الانحطاط إلى أسباب عميقة يشرحها بمقدار ما سمحت له صفحات كتابه.

أما اختيار المؤلف اللغة الفرنسية فجعله يستخدم تلقائيًا أسلوبًا جديدًا، فهو لا يبدأ بالعبارات التقليدية التي تميز الكتابة التركية، ولا يبدأ كتابه بتوجيه الشكر والحمد إلى السلطان، بل يتناول موضوعه مباشرة. ومن الطبيعي أن يلغي استخدام اللغة الفرنسية تلقائيًا الطريقة المتبعة في الاستشهاد بالآيات أو بأبيات شعر عربية وفارسية، وقد سهلت الفرنسية على المؤلف استخدام المصطلحات الحديثة التي يصعب نقلها إلى التركية. بغالبية المصطلحات التي يستخدمها إلى مجال العلوم والرياضيات، وإحدى الكلمات التي تتكرر عنده هي (Tactique)، وترمز إلى أكثر من معنى واحد، فهي تعني عنده النظام والفن العسكري. أما المصطلحات الأخرى التي يستخدمها فبعضها Typographie و Mécanique.

الأهم من ذلك هو استخدامه مصطلحين جديدين غير معروفين آنذاك في اسطنبول

إلا على نطاق ضيق: **الأول** Révolution حين يقول: «لأعد جدولًا حول الحالة التي كان يوجد فيها سابقًا الفن العسكري والهندسة في هذه البلاد، و'الثورة السعيدة'[(175)] التي أوجدتها في وقت قصير». أما المصطلح **الثاني** فهو Patrie الذي يستخدمه مرتين، إحداهما في نهاية الكتاب: «أنا نفسي، سكران من الفرح لرؤية 'وطني' في الحالة التي أرغبها له بحرارة. منور دائمًا وبشكل أفضل بمشعل العلوم والفنون»[(176)].

(4)

أدّت الفرنسية من خلال إتقانها أو من خلال الترجمة عنها إلى التركية دورًا رئيسيًا في تطور اللغة التركية، من خلال إدماج المصطلحات والكلمات الأوروبية في التركية. وينبغي أن نذكر هنا أن أثر الفارسية والعربية في ذلك الوقت من نهاية القرن الثامن عشر لم يكن قد تراجع. وفي خلال عهد سليم الثالث، ترجم عاصم أفندي[(177)] معجمًا من الفارسية إلى التركية بعنوان **برهان قاطع**[(178)]. كما سيترجم في مرحلة تالية معجمًا من العربية. إضافةً إلى ذلك، كان عاصم متضلعًا من الفرنسية، ولم تغنه عنها معرفته الفارسية والعربية. كان استخدام الفرنسية يتوسع، وكان خوجا اسحق[(179)] أحد المترجمين منها إلى التركية، وهو من أصل يهودي، وكان مدرّسًا في مدرسة الهندسة، وترجم كتبًا عسكرية عدة وكتب الرياضيات، وأعدّ مجموعة من الدروس في المادة الأخيرة. كما ترجم كتابًا عن نصب الخيام وأصول الاستحكامات، وآخر عن عكس

المرايا. كان دوره أساسيًا في تعريف طلابه بأهمية العلوم الأوروبية: «كان خوجه اسحق يفيد من الكتب الأجنبية في تحضير دروسه. فأخذ عنه تلامذته عبارات كثيرة لا عهد لهم بها في لغتهم، كما عرفوا أن كتب الأوروبيين خزائن العلم، وإذا ما فهموا لغتها فمفاتيحها في أيديهم»[180].

ثمة مترجم آخر من مترجمي حقبة سليم الثالث هو بهجت مصطفى[181] المتوفى في عام 1822، وميدانه الطب. ترجم عن الفرنسية كتابًا في التاريخ الطبيعي، كما كتب مؤلفات في تاريخ العلوم والطب مستوحاة من قراءته بالفرنسية. وكان دور عطا الله شاني زاد المتوفى في عام 1826 مشابهًا لدور بهجت مصطفى، فكتب عطا الله في الطب والتاريخ والرياضيات. كان يعرف اللغات اللاتينية والفرنسية والإيطالية، واستفاد من مصادره الأوروبية المختلفة لتأليف كتبه الطبية، وكتابه الرئيس هو **مرآة الأبدان في تشريح أعضاء الإنسان**. تكمن أهمية كتابه في تلخيصه نظريات علم التشريح والطب الداخلي ووظائف الأعضاء العائدة إلى القرن الثامن عشر، وإلى استخدامه المصطلحات الطبية الحديثة وإدخالها إلى التركية أول مرة. كما ترجم عطا الله كتابًا عن الإيطالية أعطاه عنوان **معيار الأطباء**[182].

كان دور هؤلاء المترجمين مؤثرًا في تسريع حركة التجديد الفكرية، والواقع أنهم أسسوا اتجاهًا سرعان ما نما بعد سنوات قليلة، فلم يمض وقت قصير حتى اكتسبت اللغة الفرنسية موقعًا راسخًا في اسطنبول. ففي عهد محمود الثاني (1808 – 1839)،

أُسست أول جريدة في اسطنبول باللغتين التركية والفرنسية. وفي أواسط القرن التاسع عشر، كان السلطان عبد المجيد (1839 – 1861) يتحدث بالفرنسية[183].

الفصل السابع
صراع المفاهيم

كان التأثير المهم الذي عرفته اسطنبول في خلال الفترة القصيرة من حكم سليم الثالث هو انتشار المفاهيم الحديثة التي يُعبَّر عنها بمصطلحات محددة. ورأينا أن المصطلحات العلمية في الميادين المختلفة أصبحت معروفة لدى المتنورين العثمانيين. ورأينا أيضًا أن الكتّاب بالفرنسية استخدموا بعض المفاهيم السياسية، إلا أن التطور المهم كان تداول الكثير من المفاهيم الجديدة، وإعطاء بعض المفاهيم التقليدية مضامين لم تكن تعرفها من قبل.

(1)

مفهوم «الوطن» (Patrie) الذي استخدمه سيد مصطفى في كتابه[184] كان غير معروف في الآداب الإسلامية التي كانت تعرف مفهوم «الأمة» أو «الملة». وكانت العبارتان تستخدمان إشارةً إلى مجموع المسلمين من دون تمييز في العنصر أو اللغة. وفي الوقت نفسه، فإن مفهوم «دولة» كان يُعبَّر عن الكيان السياسي الديني للمسلمين. أما مفهوم «وطن»، فكان يشير إلى مكان الولادة، ولم يأخذ المعنى المطابق لـ Patrie إلا في وقت متقدم من القرن التاسع عشر[185].

أما مفهوم «ثورة» (Révolution)، فدلالته كانت سلبية في الأدب السياسي الإسلامي؛ كانت الثورة تعادل الفتنة، والثورة تؤدي إلى الفوضى والتقاتل، وقيل على الدوام: «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم». والواقع أن كتّاب نهاية القرن الثامن عشر نظروا إلى الثورة الفرنسية نظرتهم التقليدية نفسها؛ إذ رآها نقولا الترك «بلبلة عظيمة»، ورآها سيد وحيد أفندي السفير إلى باريس «اختلالًا». ولم يأخذ تعبير Révolution معناه التغييري الحديث إلا في وقت متقدم، فدعيت تارة ثورة وطورًا انقلابًا[186]، والواقع أن المعاني التي تنطوي عليها الثورة[187] كانت من نصيب مفهوم آخر، هو مفهوم «الإصلاح»[188]، وتحولت فكرة التغيير الثوري التي أطلقتها التجربة الفرنسية لدى العثمانيين في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر إلى فكرة للتغيير الإصلاحي.

يحمل تعبير «إصلاح» عند المسلمين معنى دينيًا صرفًا. عند الفقهاء، يكون الإصلاح بالعودة إلى السلف أو الينابيع الإسلامية، خصوصًا القرآن. لكن مع حاجي خليفة، بدأ تعبير «إصلاح» يتجاوز المعنى الديني ليطال مسائل اجتماعية وسياسية، خصوصًا في رسالته في عام 1653 «دستور العمل لإصلاح الخلل». وأعطت حركة الاتصال بين العثمانيين وأوروبا خلال القرن الثامن عشر مفهوم الإصلاح معنًى جديدًا، وصارت حركة الإصلاح تطال مبادئ متعددة: العلوم والإدارة والجيش. ومع السلطان سليم الثالث، تحول مفهوم الإصلاح برنامجًا سياسيًا[189].

يمكن أن يعزى انتصار مفهوم الإصلاح على كل فكرة تغيير عنيف إلى أسباب

متعددة، فمشروع الإصلاح كان منذ وقت مبكر مشروعًا للسلاطين أنفسهم الذين كانوا يريدون إدخال بعض الإصلاحات لدعم سلطاتهم والحد من نفوذ الانكشاريين. وبالتالي، يقف السلاطين على رأس هذه الحركة ويشجعونها. يُضاف إلى ذلك أن فكرة الإصلاح كانت حكرًا على فئات من المتنورين المرتبطين بالسلطان، الذين لم ترد إلى أذهانهم أي أفكار عن التغيير الجذري.

بالنسبة إلى المفاهيم الأخرى، مثل استقلال وجمهورية وحرية، فإن العثمانيين عرفوها وحاولوا إعطاءها معادلات في لغتهم. والاطلاع على هذه المفاهيم لم يأت بالضرورة، وفي المراحل الأولى في الأقل، من طريق الاطلاع على نتاج الكتّاب والمفكرين الفرنسيين أو سواهم، بقدر ما جاء نتيجة للمشاركة والاتصال بالأوضاع السياسية لحكومات أوروبا، ونتيجة للتطورات التي فرضتها الحوادث نفسها.

أول النصوص التركية التي استخدمت مفاهيم أوروبية حديثة كان نص معاهدة كوجك كاينارجا(Kucuk Kaynardja) [190] بين تركيا وروسيا في عام 1774. استُخدم في نص هذه المعاهدة تعبير «استقلال»[191] وهو من أصل عربي يتضمن معنى الانفصال حين يدل على استقلال إقليم أو شعب، استُخدم في المعاهدة ليدل على الامتيازات المعطاة لحكومة حرة في التعارض مع سلطة مطلقة. وتحت تأثير الفكر والممارسة السياسية في أوروبا، بدأ تعبير الاستقلال يأخذ معنى السيادة لبلد أو لأمة، وتضمنت المعاهدة هذا المعنى حين استخدمت هذا التعبير[192].

كان مفهوم «جمهورية» أحد المفاهيم التي تعرّف إليها المتنورون العثمانيون ودخلت إلى اسطنبول بعد الثورة الفرنسية، وهذا التعبير من أصل عربي من الجذر «جمهور» الذي يشير إلى جماعة من الناس. عُرف تعبير «جمهورية» عند المفكرين المسلمين في العصور الكلاسيكية، خصوصًا عند الفلاسفة الذين كانوا على اتصال بالفلسفة اليونانية مثل الفارابي وسواه. وإذا كان التعبير قد تقلص استخدامه، فإن الثورة الفرنسية أعادته إلى الأذهان في الإطار الإسلامي، واستُخدم إشارةً إلى النظام السياسي في فرنسا وسواها من البلدان[193].

وردت الإشارة إلى تعبير «جمهورية» في مناسبات عدة. يتحدث عاطف أفندي في مذاكراته في عام 1798 عن المساواة والجمهورية في حديثه عن الوضع السياسي في فرنسا[194]. واستخدم التعبير في عام 1799 لوصف النظام السياسي في «جزائر سبعة مجتمعة جمهور». وكذلك استخدم في رسائل السفير خالد أفندي في باريس[195].

كان الأتراك العثمانيون سباقين في استخدامهم تعبير «جمهورية». ومن اسطنبول انتشر في سائر البلاد الإسلامية. ففي مصر، لم يستخدم تعبير جمهورية للدلالة على النظام القائم في فرنسا، وإنما استخدم تعبير «مشيخة»[196] الذي ورد في بيانات بونابرت إلى شعب مصر بعد الحملة الفرنسية في عام 1798، كما استخدمه نقولا الترك في حديثه عن الدولة الفرنسية حين قال: «إن كل من يقر بمشيختنا فهو حبيب لنا، ومن لم يقر بمشيختنا فهو عدو لنا»[197]. ومصدر تعبير مشيخة هنا كلمة شيخ، ويحمل

مقاربة بين النظام في فرنسا بعد الثورة ونظام الشيخين في المدينة بعد وفاة النبي محمد. أما الجبرتي الذي يستخدم تعبير «جمهور»، فإنه يستخدم تعبير «جمعية» لوصف النظام في فرنسا، يقول: «هذه الرسالة مرسلة من جهة جمهورهم، أي جمعيتهم لأنهم ليس لهم كبير ولا سلطان»[(198)]. مع ذلك، سينتقل تعبير جمهورية عبر الأتراك إلى البلدان العربية ليصبح معادلًا لكلمة République الفرنسية تدريجًا.

ما كان مفهوم الحرية الذي أطلقته الثورة الفرنسية وجعلته أول شعاراتها المثلثة، ويعني حرية الفرد وحرية الأمة، معروفًا عند المسلمين. كانت كلمة حرية التي استُخدمت في ما بعد معادلًا لكلمة Liberté الفرنسية تُستخدم مقابلًا لتعبير «عبد». كما أن تعبير حرية كان يشير إلى الأصل أو الشرف، فالحر هو الرجل الشريف، والأحرار هم ذوو الأصل. وعند أهل التصوف، الحرية هي العبودية الكاملة لله[(199)]. وحتى أواسط القرن الثامن عشر، لم يكن قد طرأ أي تبدل على مفهوم الحرية في الإسلام، فالتهانوي في معجمه **كشاف اصطلاحات الفنون** يقدم للحرية التفسير الآتي: «إن الحر يقابله الرقيق.. والحرية عند السالكين انقطاع الخاطر من تعلق ما سوى الله تعالى.. والحرية نهاية العبودية، فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته»[(200)].

لكن في عام 1774، وبالتحديد منذ معاهدة «كوجك كاينارجا»، استخدم تعبير تركي لتأدية معنى Liberté ولم تستخدم كلمة حرية، وإنما استخدمت كلمة «سربستية» التي تعني في التركية انعدام الحدود والقيود؛ وقد استخدمت الكلمة «سربستية» في

نص هذه المعاهدة إشارةً إلى الحرية الجماعية السياسية[201].

كان من أوائل الذين تنبهوا إلى المعاني التي يحملها مفهوم «الحرية» (Liberté) السفراء والدبلوماسيون الأتراك. أحد هؤلاء كان مورلي أفندي الذي استخدم في تقاريره من باريس كلمة سربستية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى خالد أفندي الذي يتحدث عن الحرية والجمهورية. أما عاطف أفندي، فحين يتحدث عن الوضع السياسي في فرنسا، يشير إلى أن رجال الثورة يعدون أعوام الناس (Le menu peuple) بالحرية والمساواة[202](Musawat we Serbestiyyet).

في مصر، عرف الإقليم العثماني في عام 1798، مع حملة بونابرت، مفهوم الحرية بمعناه الحديث من خلال البيان الأول الذي أرسله بونابرت إلى شعب مصر الذي يبدأ: «من طرف الجمهور الفرنساوي المبني على أساس الحرية والتسوية..»[203].

تجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم الحرية بمعناه الحديث بقي غير محدد حتى أواسط القرن التاسع عشر. وبقي التنازع في اسطنبول قائمًا بين التعبيرين «حرية» و«سربستية». وبينما احتفظت كلمة حرية بمعناها المضاد للعبودية، كانت كلمة سربستية تعني الحرية السياسية والاستقلال. لكن تطور الاتصال بأوروبا، والاستيعاب التدرجي لمفاهيم الثورة الفرنسية، أفسحا في المجال لكلمة «حرية» لتأخذ معناها المطابق لـ «Liberté» الفرنسية. عندها، انتقلت من كونها مجرد فكرة إلى قوة سياسية فاعلة.

في سياق استيعاب المفاهيم الحديثة، يمكن أن نشير إلى مفاهيم أخرى لم يُحدث

دخولها صدى كبيرًا بسبب ألفتها مع التفكير الإسلامي، مثل مفهوم «الأخوة»؛ إذ يؤكد الإسلام التعاضد الأخوي بين المؤمنين: «إنما المؤمنون إخوة». وكان ينبغي انتظار تبلور مفهوم الوطن حتى تحل أخوة جديدة قائمة على الولاء الوطني وليس على الولاء الديني. كانت «المساواة» أيضًا داخلة في صميم التفكير الإسلامي: «لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى». ونذكر أن الفرنسيين في بياناتهم إلى المسلمين كانوا يركزون على مفهومي الأخوة والمساواة. ومع ذلك، فإن ردات فعل مضادة ظهرت ضد هذه المفاهيم في اسطنبول، حين وضح لبعض الدبلوماسيين والإداريين العثمانيين أنها تتضمن أهدافًا سياسية تحمل الخطر على الكيان السياسي للدولة نفسها.

(2)

إذا كانت المفاهيم والأفكار الفرنسية قد لاقت صدى في اسطنبول وداخل الإطار العثماني ككل، فإن عدد الذين أثارت هذه الأفكار والمفاهيم مخاوفهم كان كبيرًا وفاعلًا. وإذا كان بعض المتنورين المتحمسين قد آمن بأن ضم علوم الغرب ومعارفه إلى عقائد الإسلام أمر مقبول تحتمه مقتضيات الأحوال، فإن مثل هذا الاعتقاد لم يخلق إجماعًا، لأن فئات مؤثرة كانت مصالحها تتعارض مع هذا الانفتاح على العلوم الأوروبية والثقافة الفرنسية بشكل خاص، مثل قوات الانكشارية بقادتها الذين رأوا في إقامة قوات جديدة خطرًا على كيانهم، وهو تخوف كان في مكانه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى رجال الدين الذين كانت لهم حججهم، وتتمثل في خوفهم على المعتقدات. عدا ذلك،

رأى بعض العاملين في إدارة سليم الثالث في هذا الانفتاح خطرًا على كيان الدولة.

منذ البداية، نظرت أغلبية العثمانيين إلى الثورة الفرنسية نظرتها إلى حدث فرنسي داخلي، ولم تأخذ في الاعتبار إلا قليلًا النتائج التي ترتبت على الصعيد العالمي نتيجة لهذا الحدث الكبير. وحين سببت الثورة الفرنسية صراعًا بين دول أوروبا، وصار أنموذجها مثالًا يحتذى به، فإن العثمانيين اعتبروا أنفسهم محصنين ضد أمثال هذه التطورات التي انتشرت في أوروبا. وحلّ في اسطنبول ارتياح لانشغال الدول الأوروبية في حروب داخلية، وعبّر عن ذلك أحد أعوان السلطان، حيث كتب أحمد أفندي في مذكراته في عام 1792 معلقًا على ما حدث من اهتمام روسيا بالسيطرة على بولندا، وانشغال إنكلترا بإعادة الملكية إلى فرنسا، متمنيًا أن تتفشى هذه الفوضى في أوروبا لتنشغل دولها عن محاربة الدولة العثمانية[204].

أثار إعدام لويس السادس عشر الذي قامت بينه وبين سليم الثالث مراسلات سابقة، بعض التحفظ في اسطنبول. لكن الفرنسيين، من جهتهم، لم يروا أن هذا الإجراء يضرّ بسمعتهم عند العثمانيين على المدى البعيد. ويعبّر أحد رجال الإدارة الفرنسية عن ملابسات الموقف حين يقول إن إعدام الملك وإن كان قد ترك تأثيرًا سيئًا لدى الطبقة الحاكمة العثمانية، إلا أن مبعوثي الثورة لدى الباب العالي يلحون على ناحية أخرى هي أن فرنسا منذ أن تبنت ديانة العقل لم تعد في موقع متناقض مع المسلمين[205].

مع ذلك، لم يقتنع بعض المسؤولين العثمانيين بمثل هذه التطمينات، وأظهر عداءه الصريح وأبدى مخاوفه من انتشار أفكار الحرية والمساواة، وغيرها من الأفكار. وعبر عن هذا الموقف خالد أفندي، مبعوث سليم الثالث إلى باريس في عام 1802، وأحد المحافظين المعروفين بعدائهم لفرنسا، وقد رفع مذكرة طويلة أظهر فيها ازدراءه الفرنسيين ونظامهم السياسي. يقول: «الفرنسيون حاولوا أن يظهروا كمسلمين حقيقيين لينتزعوا تعاطف الناس السذج وقد ادعوا أنهم خربوا الكنائس وأزالوها. لكنهم لاحظوا أن ادعاءاتهم لم تصل بهم إلى أهدافهم المنشودة. فبدأوا بالتالي بنشر كتب فولتير، لكن بما أن أغلب الناس لا تقرأ الفرنسية فقد ترجموا هذه الكتب إلى الأرمنية والتركية واليونانية مشددين على فضائل نظام الجمهورية وعلى مبدأ الحرية. وأرسلوا عملاءهم ليحركوا الشيطان..»[(206)]. ويتابع خالد أفندي هجومه على الفرنسيين وفكرة الجمهورية خصوصًا التي كانت أشد الأفكار وضوحًا في تهديدها نظام السلطنة، فيضيف: «بما أن الفرنسيين فقدوا ملكهم، فإنهم أصبحوا بدون حكومة، أكثر من ذلك، فبسبب خلو العرش صارت أغلب المناصب بأيدي رعاع الشعب.. وهم ليسوا أكثر من عصابة من الثوار أو بالتركي الفصيح: كومة من الكلاب. وأنه من غير الممكن أن ننتظر الأمانة والصداقة من أمثال هؤلاء الناس»[(207)].

يؤكد المؤرخ عاصم أفندي المعاني نفسها معرضًا عن فكرة الجمهورية، يقول: «الجمهورية مثل معدة مريضة: تهدر وتفرقع، مبادؤها تقوم على ترك الدين ومساواة

الفقير بالغني»[208].

من الواضح أن المفاهيم والشعارات والأفكار الثورية الفرنسية كانت تثير مخاوف القوى المحافظة وتحضهم على التحرك ضد إجراءات سليم الثالث الإصلاحية. وأمكن هذه القوى أن تطيحه في النهاية، إلا أن تشددهم في نقد المفاهيم الجديدة أدى عمليًا إلى إثارة الجدال حولها؛ هذا الجدال الذي كان عدد المشاركين فيه يتوسع تدريجًا.

(3)

الصراع الذي ولّدته مفاهيم الثورة الفرنسية، بين متحمس لها ومعارض لم يكن مجرد صراع سياسي ضيق، بل كان يعكس بدايات فرز لوجهتي نظر ستتبلوران سريعًا مع بدايات القرن التاسع عشر حين سيتسارع فعل المؤثرات الفكرية الأوروبية. عندها، سيجد دعاة التقليد أنفسهم أمام طوفان المؤثرات الغربية التي ستخترق أذهان الفئات الشابة، وتؤثر في صوغ الاتجاهات عند فئات واسعة من الأتراك أو سواهم من المسلمين في بقاع أخرى.

ظهرت بدايات هذا الصراع، في الواقع، منذ وقت مبكر في مطلع القرن الثامن عشر، أي منذ أن ظهرت المؤثرات الأوروبية الأولى في عهد السلطان أحمد الثالث. حينها، ظهر فرمان سلطاني ضد بعض الأطباء الغرباء والأتراك الذين يجربون الوصفات الغربية ويهملون الطب القديم، باستخدامهم «الأدوية المبتذلة» تحت اسم الطب الجديد[209]. لم يكن الأمر يتعلق بعلم ووضعه قيد التجربة واختبار منفعته، بقدر ما

كان يتعلق بمنهج تفكير.

مع ذلك، كانت الضرورة أقوى من الفرمانات، والسلطان الذي أمر بمنع ممارسة «الطب الجديد» كان أول التجديديين. ففي عهده، تكرس الاتجاه الداعي إلى الاستفادة من تقدم الغرب. ومنذ ذلك الوقت، بدأ ما يمكن أن نسميه صراع المفاهيم.

كانت مسيرة القرن الثامن عشر داعمة للاتجاه النامي والداعي إلى الانفتاح على أوروبا. وكانت هذه المسيرة قد وصلت إلى قمتها مع سليم الثالث الذي أراد أن يحل نظامًا جديدًا مكان النظام القديم في الأجواء المواتية للتغييرات الكبرى التي أحدثتها الثورة الفرنسية على الصعيد العالمي.

على الرغم من التقدم الذي أحرزته القوى المتنورة، فإن الاتجاه المضاد كان يتبلور أيضًا. إذا كانت قوات الانكشارية هي الذراع التي تجهض محاولات الإصلاح، فإن جهاز العلماء الديني كان يمثل الحلقة الأيديولوجية التي تتصدى لمحاولات الانفتاح.

نلاحظ مع سليم الثالث أن بعض العلماء ورجال الدين أيد محاولاته الإصلاحية، مثل تاتارجيق زاده الذي كانت له آراؤه الإصلاحية أيضًا. لكن مثال تاتارجيق زاده لم يكن شائعًا؛ فجهاز العلماء ورجال الدين كان في جملته معارضًا للانفتاح على أوروبا، واعتبر هؤلاء إصلاحات سليم الثالث نوعًا من البدعة أو الكفر، وما كان سلوك رجال الدين الذين ساندوا الاتجاه التحديثي لسليم الثالث بالضرورة معبرًا عن اتجاه الجهاز الديني برمته. وأحد أسباب الثورة التي أطاحت سليم الثالث في عام 1807 كان

مساندة شيخ الإسلام محمد منيب وقاضي اسطنبول مراد زاده وغيرهما من العلماء قوات الانكشارية التي أطاحت السلطان وأوقفت الإصلاحات بقوة السلاح، ووقّع هؤلاء «حجة شرعية» تدين الإصلاح و«النظام الجديد» باعتباره بدعة وتقليدًا للكفار[210].

كانت معارضة العلماء ورجال الدين حاسمة في القضاء على تجربة سليم الثالث، إلا أن معارضتهم لم تكن محصورة في عدائهم للنظام الجديد، ولم تكن هذه المعارضة تذهب إلى المسائل السياسية والفكرية فحسب، بل كانت تتجه إلى كل ما يمت بصلة للانفتاح على أوروبا والتخلي عن التقاليد الراسخة القديمة. لهذا، اعترض رجال الدين على كل سلوك يحاول تقليد الغرب مثل اللوحة الشخصية (Portrait) التي رسمت لشخص سليم الثالث، أو تغيير الزي الذي فرضه خلفه محمود الثاني (1808 – 1839) عملًا بالقول المعروف الذي استحضره المعارضون للانفتاح وللإصلاح: «من تشبه بقوم صار منهم»، أي إن من تشبه بالأوروبيين أصبح مثلهم، أي كافرًا يحق خلعه وتحق إدانته.

كانت لعلماء ورجال الدين قوتهم. والسلطان، من جانبِهِ، لم يكن مُطلق السلطة، لهذا فإن قوة الاتجاه المضاد للإصلاحات كانت حاضرة. ولاحظ غوفييه، السفير الفرنسي في اسطنبول في عام 1786 هذا الأمر؛ إذ ذكر في إحدى رسائله: «ليس الأمر هنا (في اسطنبول) كما في فرنسا حيث الملك هو السيد المطلق. ينبغي أن نأخذ بالحسبان العلماء ورجال القانون والوزراء الذين هم في السلطة والذين أبعدوا عنها»[211].

كان الاتجاه الديني يشكل قوة على مستوى السلطة، بل أكثر من ذلك، فالعلماء مع أتباعهم كانوا يشكلون اتجاهًا فاعلًا في الحياة اليومية يتمحور نشاطه حول «المدرسة». وكانت المدرسة تشكل حجر الزاوية في المؤسسة الدينية، وشكلت إطارًا اجتمعت فيه القوى المحافظة والمعارضة للإصلاح: «أحد الفرقاء الأساسيين المعارضين للإصلاح والحكومة العثمانية والمجتمع الذي يتبع الطراز الأوروبي كان فريق الطلاب في المعاهد الدينية 'مدرسة' وهؤلاء الذين يعرفون باسم 'طالبي علوم' أو 'صوفتاس' كان عددهم كبيرًا للغاية»[(212)].

من هنا، عمل السلطان سليم الثالث على تأسيس معاهد جديدة للهندسة والرياضيات وغيرها، تكون خارج سلطة «المدرسة» التقليدية وتأثيرها؛ ولهذا عمل على تأسيس مدينة جديدة في سكوتاري (Scutari)، تكون مركزًا لمعاهده ومطابعه وقواته الجديدة بعيدًا من ضغوط القوى التقليدية. من هنا تبلور اتجاهان مختلفان: **الاتجاه التقليدي** الممثل بالعلماء والمتحلق حول المدرسة الدينية، و**الاتجاه النامي** المتحلق حول المعاهد الحديثة. ميزت هذه الازدواجية الصراع والتطور خلال عهد سليم الثالث، بشكل أولي، وفي العهود التي تتالت في ما بعد. وعلى الرغم من التطور السريع الذي عرفته المعاهد المعلمنة، إلا أن «المدرسة» بقيت فاعلة في الحياة العثمانية. هذه الثنائية في التعليم ستطبع لوقت طويل تطور الأفكار.. وستكون الميزة الرئيسة للحقبة الانتقالية[(213)].

تجدر الإشارة هنا إلى أن اسم «المتفنن» كان يطلق على كل طالب من الطلاب الذين يدرسون في المعاهد الحديثة ويتلقنون المعارف الأوروبية. أما لقب «عالِم» فبقي اسمًا ولقبًا لكل طالب يتلقى علومه في المدرسة الدينية[(214)]، وهذا الاختلاف يعبّر عن الميدان المختلف لكل فريق من هؤلاء الطلاب. وهذا ما يوضح وجود اتجاهين سيتبلور الصراع بينهما سريعًا في القرن التاسع عشر، فـ «دخول الأفكار الجديدة لم يتم، وهذا طبيعي، من دون معارضة أو تكييف (مع الواقع) على السواء. وأنصار التقليد ما كانوا ليروا في الأمور التي تأتي من الغرب إلا زندقة وسفالة متفرنسة»[(215)]. ومع استفحال الصراع بين المفاهيم والاتجاهات، اندلعت أزمةٌ شغلت الدولة العثمانية وتركيا وقتًا طويلًا، ويمكن أن نلاحظ مظاهر هذه الأزمة في الحياة الاجتماعية بين الأزياء الأوروبية والأزياء الشرقية، بين الشرع الإسلامي والقانون الفرنسي، وكذلك نشأ في الحياة الثقافية صراع بين التقليد والتراث الإسلامي والمعرفة الأوروبية.

(4)

انطوت تجربة سليم الثالث الإصلاحية على نتائج ثابتة. فمن ناحية، أكدت أن المحاولات التي تمت على فترات منذ بدايات القرن الثامن عشر هي اتجاه تكرس قبل نهاية القرن نفسه، باعتماد تحديث المؤسسات العثمانية؛ ومن ناحية أخرى، أثبت عهد سليم الثالث أن الانفتاح على أوروبا وثقافتها أمر لا مفر منه بعد صعود قوة أوروبا

وانتشار أفكار الثورة الفرنسية في أنحاء العالم.

الواقع أن صراعًا قد تمَّ، ولم تكن نتيجته في مصلحة السلطان ومعاونيه؛ إذ قامت ثورة ضده في 15 أيار/ مايو 1807 حين رفض «اليامق» (Yamak) ارتداء زي القوات النظامية. وخلال أسبوعين لاحقين، تعاظمت الدعاية في اسطنبول ضد سليم الثالث وإصلاحاته، وأعد قادة الانتفاضة لائحةً بأنصار السلطان من المتحمسين للإصلاح والانفتاح على أوروبا، ونُفذ فيهم حكم الموت. مع ذلك، أمل السلطان في أن يحتفظ بعرشه، فأعلن «خط شريف» يلغي النظام الجديد، لكن مصير السلطان كان قد تقرر، فعُزِل، ودعي إلى العرش ابن عمه تحت اسم مصطفى الرابع، ابن السلطان عبد الحميد الأول.

أما نهاية سليم الثالث، فجاءت بعد سنة من عزله تقريبًا، حين سار مصطفى بيرقدار مع قواته، إضافةً إلى قوات الوزير جلبي مصطفى باشا، لإعادة العمل بالتنظيمات وإعادة سليم الثالث إلى العرش، فأمر مصطفى الرابع بقتل سليم، وقتل شقيقه محمود أيضًا. لم تصل قوات البيرقدار إلى السراي إلا بعد أن نفذ قتل سليم بصورة بشعة، أما محمود فتمكن من الإفلات ليصبح السلطان الجديد.

منذ هذا الانقلاب الذي قتل بنتيجته سليم الثالث وتسنَّم في أثره محمود الثاني العرش في عام 1808، وحتى الانقلاب الدستوري في عام 1908، مئة سنة كاملة، كان تأثير الفكر الأوروبي في خلالها يتأكد بشكل ثابت. وواصل السلطان محمود الثاني

(1808 – 1839) ما بدأه سلفه سليم، فأوفد البعثات إلى أوروبا، وأسس المدارس الحديثة وأصدر ما يشبه إعلانًا لحقوق الإنسان حين ساوى بين جميع مواطنيه من جميع الأديان من دون تمييز: «إن نوايانا هي في أن يكون المسلمون مسلمين في مساجدهم فحسب، وأن يكون المسيحيون مسيحيين في كنائسهم فحسب، وأريد الاحترام خارج هذه الأماكن للمعتقدات كلها، وأن يحظى الجميع بالحقوق السياسية نفسها وبحمايتي الأبوية»[216].

لا شك في أن أهم الإنجازات التي حققها السلطان محمود الثاني تتمثل في قضائه على قوات الانكشارية في عام 1826، وهو الشيء الذي جُرِّب مراتٍ عدة خلال مئتي عام، منذ عهد عثمان الثاني الذي كان أول سلطان واجه إصلاحه ثورةً أدت إلى مقتله في عام 1623. إلا أن الإصلاحات التي قام بها وتركت أثرًا بعيدًا، كانت التي أُقيمت في مجالات التعليم؛ إذ أوجدت في خلال أجيالٍ متعاقبة فئاتٍ من المتنورين الذين كان عددهم يتزايد باستمرار. ولم ينتصف القرن التاسع عشر حتى ظهرت صحافة منظمة أخذت على عاتقها الترويج للأفكار الفرنسية، وجاءت قفزة الصحافة في عام 1860، عندما أسِّسَت جريدة **ترجمان الأحوال**. وبعد ذلك بسنتين، أسس إبراهيم شناسي (1826 – 1871) مجلة **تصويري أفكار**. كما أسست في اسطنبول صحف أخرى باللغات الفرنسية واليونانية والأرمنية، وجميعها صحف منوعة تهتم بالأدب والسياسة. وتجدر الإشارة هنا بنوع خاص إلى الدور الريادي الذي قام به شناسي، فبعد أن أمضى

خمس سنوات دراسة في باريس، أخذ على عاتقه مسألة التعريف بالآداب الفرنسية، فترجم في مجلته أشعارًا لـ «لافونتين» و«راسين» و«لامارتين». وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حصل تطور مهم مع شمس الدين شاني (1850 – 1904)، فكان أول من كتب قصةً باللغة التركية، ومن آثاره **تعشقات طلعت وفتنت**[217].

لكن الشخص الذي كان له التأثير الكبير هو نامق كمال (1840 – 1888)، وهو شاعر وكاتب عمل مع شناسي في البداية، ثم تولى بنفسه تحرير مجلة **تصويري أفكار**، ونفي وسجن مرات عدة. وأصدر مع آخرين صحيفة **حريت** في عام 1864، وعمل على نشر أفكار الحرية والوطن التي ستتحول في عصره إلى شعارات سياسية فاعلة: «بفضل نامق كمال وشعره ونثره البليغ والمؤثر، انتشرت أفكار الحرية والوطن وصارت تحرك الرأي العام السياسي»[218].

أما الشعر الحديث فدخل مع عبد الحق حميد (1851 – 1937)، تلميذ نامق. أحدث حميد ثورة في ميدان الشعر الذي لم يكن حتى ذلك الوقت قد تحرر تمامًا من الأشكال القديمة: «فهذا الشاعر الغزير جدًا أدخل إلى التركية الأنواع الغنائية والدراماتيكية، وكانت مؤلفات دانتي وراسين وكورني وشكسبير تقدم إليه النماذج»[219].

مع هؤلاء الرواد انفتحت أبواب التأثير الأوروبي على نحو واسع، ودخلت معهم إلى اللغة التركية أساليب الكتابة الحديثة من رواية ومسرح وشعر. والواقع أن تطور

أساليب التعبير الأدبية كان يؤثر في أساليب التعبير السياسي والتحولات التي شهدتها الدولة العثمانية على امتداد القرن التاسع عشر[220]، ويتوازن معها.

مثلما حضّر فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر للثورة الفرنسية الكبرى في عام 1789، كذلك ساهم المتنورون العثمانيون الذين اعتبروا الثورة الفرنسية مثالًا يحتذى، في التحضير للثورة الدستورية في عام 1908 التي اعتبرت بالنسبة إلى معاصريها الانقلاب الكبير الذي سيغير وجه الدولة العثمانية وينشلها من حالة التدهور إلى مضاهاة الدول الأوروبية[221]. الواقع أن الثورة الدستورية في عام 1908 غيرت الكثير على مستوى السلطة السياسية في اسطنبول، وترك هذا التغيير آثارًا في سائر البلاد التابعة للدولة العثمانية آنذاك، خصوصًا لجهة تسرب الأفكار التحررية التي كان يروّج لها زعماء النظام الجديد الذين استعاروا شعارات الثورة الفرنسية[222] وضربوا عملة جديدة حملت الشعار الآتي: حرية، مساواة، عدالة، وحلت هذه الأخيرة محل كلمة «أخوّة» بما أن الإسلام هو دين العدل. لكن التوفيق بين الإسلام والفكر الأوروبي لم يكن بالأمر السهل، كما أن إعادة مجد العثمانيين العسكري القديم كان أمرًا مستحيلًا، فلم تفعل التطورات التي عرفتها الدولة العثمانية في مطلع القرن العشرين سوى أن عجّلت بنهاية هذه الدولة.

خلاصة

تظهر تجارب الإصلاح العثماني في القرن الثامن عشر، التي توّجت بتجربة السلطان سليم الثالث في إنشاء النظام الجديد، أن الأتراك العثمانيين سبقوا سائر الشعوب الإسلامية (من عرب وفرس وغيرهم) في التعرف إلى تقدم أوروبا، وكانوا أول من سعوا إلى استيعاب العلوم والتقنيات الحديثة التي ظهرت هناك.

حاولنا أن نبرز كيف أن محاولات الإصلاح والأخذ عن أوروبا بدأت منذ أن استشعر كتّاب الدولة أن نظامهم السياسي والإداري والمالي بحاجة إلى إصلاح، وفي أواسط القرن السابع عشر جرت أولى المحاولات لنقل مؤلفات في الجغرافيا والطب إلى اللغة التركية. وحري بالقول إن الدولة العثمانية كانت لا تزال تستشعر القوة العسكرية، وكانت قادرة بعدُ على تهديد دول أوروبا، ويكفي أن نذكر أن الجيوش العثمانية حاصرت فيينا عاصمة الإمبراطورية النمساوية في عام 1683 ونشرت الهلع في أوروبا الغربية. إلا أن هذا الحصار كان في الواقع آخر تقدم عسكري في وسط أوروبا، فلم يمض عقد ونصف من الزمن حتى منيت العسكرية العثمانية بهزيمة في عام 1699، فتنازلت الدولة العثمانية في أثرها عن سيطرتها على الكثير من الأقاليم في وسط أوروبا وشرقها.

ليست الهزيمة العسكرية وحدها ما أجبر الإدارة العثمانية على السعي إلى الإصلاح والتحديث، بل تم ذلك تحت وقع المثال الروسي. وأدركت السلطة العثمانية في أيام

السلطان أحمد الثالث الذي اعتلى العرش في عام 1703، أن تقدم روسيا وانتصارها في الحرب ونهوضها العمراني والصناعي لم تحصل إلا بسبب الأخذ بعلوم أوروبا، وهذا ما عبّر عنه إبراهيم متفرقة في كتابه **أصول الحكم في نظام الأمم**.

إلا أن الإصلاح العثماني البطيء والمتعثر على امتداد القرن الثامن عشر، الذي يمكن أن نرجعه إلى بداية القرن السابع عشر حين حاول السلطان عثمان الثاني أن يصلح النظام العسكري والمالي ودفع حياته ثمنًا لذلك في عام 1623 في إثر انقلاب الانكشارية عليه، كان عنوانًا لصراع النفوذ بين السلطان وإدارته الممثلة بكبار الكتاب من جهة، والانكشارية المؤيدة من المؤسسة الدينية من جهة أخرى.

إذا كان القيصر بطرس الأكبر قد حسم الصراع الداخلي لمصلحته بقضائه على المعارضين وترهيب رجال الدين، فإنَّ هذا الأمر لم يأت للسلاطين العثمانيين على امتداد القرن الثامن عشر؛ وإذ حاول السلطان سليم الثالث أن يشرع في إنشاء قوات نظامية تكون بديلًا لقوات الانكشارية، فإنه دفع مثل عثمان الثاني حياته ثمنًا لنزعته الإصلاحية. وتأخر الإصلاح عقدين آخرين من الزمن؛ إذ إن السلطان الذي تمكن في نهاية الأمر من القضاء على قوات الانكشارية كان محمود الثاني الذي أخذ مثال محمد علي باشا في مصر الذي قضى على المماليك في مذبحة القلعة في عام 1811، فحضر بتؤدة **للواقعة الخيرية** التي أنهت هيمنة الانكشارية العسكرية في عام 1826.

المقارنة بين التجربة الإصلاحية العثمانية وإصلاحات محمد علي أمر لم يجرِ من قبل،

وليس هنا مجاله، إلا أن ما يلفت بطبيعة الحال هو أن محمد علي باشا الذي أوفده السلطان سليم الثالث إلى مصر في إثر حملة بونابرت تمكن من السيطرة على الإقليم، وأجرى إصلاحات وتحديثات لم يسبقه إليها أحد في الشرق على الإطلاق، وجعلت من مصر دولة كبرى هددت السلطة العثمانية نفسها. ولا بد من القول إن العوائق التي جابهت محمد علي باشا لم تكن شيئًا يذكر أمام العوائق التي كانت تحول دون استتباب الإصلاحات في الدولة العثمانية.

ساور الإصلاح العثماني في القرن الثامن عشر البطء والتعثر، ومع ذلك فإن الإصلاح كان خطًا صاعدًا. وإذا كانت محاولات الإصلاح قد تواصلت، فيرجع الفضل في ذلك إلى سعي السلاطين إلى تكريس سلطتهم ونفوذهم، وإلى دور كتّاب الدولة الذي سيتصاعد تدريجًا إلى الحد الذي أضحى الإصلاح، في منتصف القرن التاسع، خصوصًا رجال الإدارة الذين فرضوا رؤيتهم وبرامجهم على مسار التحديث العثماني.

في هذا السياق، تأتي تجربة سليم الثالث حلقةً مهمة من حلقات الإصلاح العثماني، لما أبداه من عزم لاستكمال مشروعه، على الرغم من الظروف الصعبة، من التحديات العسكرية الروسية إلى احتلال مصر وقطع العلاقات مع حليفته فرنسا إلى تدخلات الدول الأجنبية. ففي عهد هذا السلطان، باتت تدخلات الدول وصراعاتها تتخذ من اسطنبول مسرحها.

في عهد هذا السلطان، تكرس الصراع بين القديم والجديد، وفتحت نوافذ السلطنة أمام رياح التغيير والأفكار الجديدة، وخطت الدولة العثمانية خطوة كبيرة، على الرغم من الانتكاسة، نحو التحديث الذي تتابع فصولًا في القرن التاسع عشر، وصولًا إلى عصر التنظيمات وإعلان الدستور ثم إلغاء السلطنة وإعلان الجمهورية.

الكتاب الثاني
تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا

مدخل

يتجاور العالم العربي الإسلامي مع أوروبا منذ أربعة عشر قرنًا من الزمن، يتبادلان في خلالها البضائع والأفكار والرجال، كما تبادلا العداء والسلام. والجوار بين العالمين فريد من نوعه في التاريخ والجغرافيا؛ إذ شهد هذان الجاران اللذان تقاسما البحر المتوسط حضارات ومعتقدات متعاقبة. ومنذ ما يزيد على الألف عام، استقر الإسلام والمسيحية على ضفتي المتوسط، ما أعطى العلاقات والحروب بعدًا دينيًّا يُضاف إلى اتفاق المصالح وتضاربها.

حين صدر هذا الكتاب، سجل الناشر على الغلاف الأخير ما يأتي:

«هذا الكتاب هو المحاولة الأولى الشاملة... إنه يعرض الرؤية الإسلامية لأوروبا في الغرب منذ تقارير الجغرافيين الغرب في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين وحتى السنوات الأخيرة».

كان ذلك بالنسبة إليّ إطراءً كبيرًا؛ إذ كان للكتاب وقعُه. فمنذ صدوره، ظهرت بضعة مؤلفات في المشرق والمغرب اتخذت من نظرة المسلمين إلى أوروبا موضوعًا لها، واعترف بعض المؤلفين باستفادته من هذا الكتاب، وتجاهل بعضهم الآخر الأمر. بالنسبة إليّ، كنت أرغب دائمًا في إعادة نشره، إلّا أن ما أخّرني عن ذلك هو ضرورة إجراء تنقيحات ضرورية، واختصار بعض الفصول وحذف بعض المقاطع. كان يمكن القيام بهذه الأمور في أي وقت، إلا أن ذلك اقترن مع شعوري بأن العلاقات الإسلامية

- الأوروبية دخلت في تعقيدات إضافية في خلال ربع القرن الأخير، لم تكن في الحسبان، ولم يكن أحد في مطلع ثمانينيات القرن العشرين ليحسب أن الأمور ستتخذ المنحى الذي اتخذته، على النحو الذي عشناه في خلال الأعوام الأخيرة.

الفصل الأول
النظرة التقليدية إلى أوروبا

(1)

عند تقدم المسلمين في القرنين السابع والثامن الميلاديين، كان الغرب الأوروبي تحت سيطرة القبائل البربرية (كما توصف هذه القبائل في الأدبيات الأوروبية).

لم تمثل إمبراطورية شارلمان الكارولنجية إلا محاولة أخيرة لتوحيد الغرب؛ وبعد وفاته في عام 814م، لم تستطع إمبراطوريته الاستمرار سوى عقود قليلة. ففي عام 843م، كانت قد انقسمت دولًا منفصلة متعادية[(223)].

على المستوى الاقتصادي، اقتصرت تجارة أوروبا مع العالم الإسلامي على الكماليات، وكانت في القرنين التاسع والعاشر ضعيفة النشاط مقارنةً بالقرون التالية. كانت إسبانيا الإسلامية تنقل إلى البلدان الأوروبية الكماليات: الأجواخ والفضيات والذهبيات. في المقابل، كان التجار اليهود في الأغلب ينقلون الرقيق الصقلي والفراء عبر البلاد الجرمانية والفرنسية إلى إسبانيا الإسلامية. وفي فترة لاحقة، شكلت صقلية مركز اتصال قويًّا بين المسلمين وأوروبا، وسيتضخم دورها بعد وقوعها تحت السيطرة النورمندية في القرن الحادي عشر.

لا بد من أن يكون المسلمون قد كوّنوا فكرة ما عن تلك الشعوب التي حاربوها: البيزنطيون من ناحية وسكان شبه الجزيرة الأيبيرية من ناحية أخرى. لكن، ليس ثمة ما يشير إلى أن المسلمين بذلوا جهودًا لمعرفة هذه الشعوب معرفة جدية[(224)].

كان ينبغي انتظار بدايات القرن التاسع الميلادي، مع تراكم الترجمات السريانية واليونانية واضطراد الزيارات إلى جهات العالم، حتى تتبلور صورة العالم بالنسبة إلى المسلمين، ومن ضمنها صورة أوروبا. كوّنت جغرافية بطليموس من ناحية، والمشاهدات الشخصية للسفراء والأسرى والرحّالة والتجار من ناحية أخرى، الجغرافيا عند العرب والمسلمين، كما نتبينها عند جغرافيي القرن التاسع أمثال ابن خرداذبة واليعقوبي، وعند جغرافيي القرن العاشر أمثال ابن رستة وابن فضلان والمسعودي وابن حوقل والاصطخري.

بالنسبة إلى تأثير بطليموس، فإننا نلمسه من خلال تقسيم العالم سبعة أقاليم، واستمر نفوذ هذا المفهوم حتى القرن السابع عشر. بحسب هذا التقسيم، تتوزع المعمورة في سبعة أقاليم، تراوح تدريجًا بين الحرارة الشديدة والبرودة القصوى، والإقليم الرابع أعدلها مناخًا وخلقًا وعمرانًا. وبما أن العالم الإسلامي يقع في هذا الإقليم، فإن اهتمام الجغرافيين انصب على تمييز اعتداله وتبيان حسناته. أما شعوب أوروبا فتتوزع على الأقاليم الخامس والسادس والسابع.

بما أن الأقاليم تمتد بشكل شبه دائري لتشمل المعمورة انطلاقًا من نقطة، ربما تكون

هي بغداد عند أغلب الجغرافيين، فإن كل إقليم يضم مناطق قد تكون متباعدة. فالإقليم الرابع يمتد من طنجة إلى بلاد التيبت، والإقليم الخامس يضم أجزاء من الأندلس وليون وغسقونية والبنادقة وخليج القسطنطينية وأرمينيا وأجزاء من طبرستان. أما الإقليم السادس، فيشتمل على بريطانيا وجزيرة إنكلترا – والباقي منها في الإقليم السابع – وفرنسا وروسيا وجزءٍ من بلاد الخزر والسركس، وصولًا إلى المحيط.

لكننا نعثر على ذكر لتقسيم آخر يقسم المعمورة أربعة أقسام، ذكره ابن خرداذبة وآخرون من دون أن يعمل به. يقول: «قسمت الأرض المعمورة على أربعة أقسام: فمنها أورفي وفيها الأندلس والصقالب والروم وفرنجة وطنجة وإلى حد مصر، ولوبية وفيها مصر والقلزم والحبشة والبربر وما والاها... وأثيوفيا وفيها تهامة واليمن والسند والهند والصين. وأسقوتيا وفيها أرمينية وخراسان والترك والخزر»[225].

بحسب هذا التعريف المستمد أيضًا من الجغرافيين اليونانيين، تبدو ملامح قارة أوروبا أشد وضوحًا من غيرها، إلا أن مفهوم الأقاليم غلب على صورة العالم.

بالنسبة إلى المشاهدات التي قدّمها الأسرى والسفراء والتجار، وفرت مادة المعلومات التي أعطيت عن بعض المناطق فكرة عامة. فاهتمام الجغرافيين، وكذلك المؤرخين، انصب على تفصيل أحوال الإقليم الرابع وعالم الإسلام بشكل خاص. ويقول المقدسي حوالى عام 1000 ميلادية في مطلع كتابه: «ولم نذكر إلا مملكة الإسلام فحسب ولم نتكلف ممالك الكفار لأننا لم ندخلها ولم نر فائدة من ذكرها بل قد ذكرنا

مواضع المسلمين منها..»[226]. وما كان ما يصرح به المقدسي قاعدةً عند سائر الجغرافيين؛ إذ نلمس عند بعضهم جهدًا لجمع ما أمكن من مادة عن الأصقاع والمناطق المختلفة في المعمورة. لكن عند تأمل هذه المادة سنجدها ضئيلة إذا ما قيست بما يعرضونه من معلومات عن بلاد الإسلام.

يمكن إعادة بدايات تشكل صورة أوروبا في الآداب الإسلامية إلى ابن خرداذبة الذي يعتمد في شأن بعض بلدان أوروبا على رواية أسير لدى البيزنطيين هو مسلم الجرمي (حوالى 845م) الذي كان لديه معلومات عن الروم والبرجان والبرغز والصقالبة. ويبدو أنه كان مصدرًا أساسيًّا لمعرفة العرب بالدولة البيزنطية، وكانت مادته عن الصقالبة مفصّلة أخذ بها سائر الجغرافيين المسلمين حتى القرن الثالث عشر[227].

أما ما يقدمه ابن رستة في **الأعلاق النفيسة** (حوالى 902م)، فيشتمل على معلومات كان مصدرها أسير آخر هو هارون بن يحيى. يتحدث ابن رستة بشيء من التفصيل عن القسطنطينية ورومية، ويقدم وصفًا لكنيسة آيا صوفيا وللكنيسة العظمى في روما. يذكر: «ومن هذه المدينة (رومية) تركب البحر فتسير ثلاثة أشهر حتى تنتهي إلى بلاد ملك برجان وتسير منها في جبال وعقاب شهرًا واحدًا حتى تنتهي إلى بلاد فرنجة، ومنها تخرج فتسير أربعة أشهر حتى تنتهي إلى مدينة برطينية وهي مدينة كبيرة على ساحل بحر المغرب ويتملك عليها سبعة من الملوك»[228].

ما ينقله ابن رستة عن هارون بن يحيى سيتناقله الجغرافيون خلال قرون عدة تالية، وستصبح كذلك رواية ابن فضلان عن سفارته إلى بلاد الروس والصقالبة مصدرًا لكثير من الجغرافيين اللاحقين. وتبدو صورة الروس بحسب ابن فضلان غارقة في الانحطاط والبربرية، ولم تتزحزح هذه الصورة حتى نهاية القرن السابع عشر[229].

تبدو المعلومات التي يقدمها المسعودي عن أوروبا أكمل مادة عرفها المسلمون في منتصف القرن العاشر الميلادي. فهذه المعلومات مستمدة من الجغرافيين والمؤرخين والرحالة السابقين، وأضاف إليها المسعودي معلومات جمعها بنفسه، وهو الكثير الأسفار. كما يعتمد لمعرفة تاريخ اليونان والرومان مصادر يونانية وسريانية.

يعرض المسعودي في **مروج الذهب** تاريخ اليونان القديم قبل الإسكندر وبعده. كما يتحدث عن الروم (الرومان)، فيقول: «غلبت الروم على ملك اليونان لأخبار يطول ذكرها ويتعذر في هذا الكتاب شرحها، فكان أول من ملك الروم ماسا طوخاس وهو جاثيوس الأصغر بن روم بن سماحليق (...) وقد قيل إن أول من ملك الروم قيصر واسمه غايوس يوليوس (...) وكانت مدينة رومية بنيت قبل الروم بأربعمائة سنة»[230]. وينتقل للحديث عن بيزنطة: «ملك قسطنطين بعد أن هلك دقليطانس برومية، وهو يعبد الأوثان، وكان أول ملك انتقل من ملوك الروم من رومية إلى بوزنطيا وهي مدينة القسطنطينية، فبناها وسماها باسمه إلى وقتنا هذا»[231]، وتصبح معرفته أوسع عند ذكره ملوك الروم بعد ظهور الإسلام وحتى تاريخ تأليف الكتاب في

منتصف القرن العاشر.

يتحدث المسعودي عن الصقالبة (السلاف)، ويردّهم إلى ماذاي بن يافث بن نوح، وإليه ترجع سائر أجناس الصقالبة، وهم أجناس مختلفة وبينهم حروب ولهم ملوك، ومنهم من ينقاد إلى دين النصرانية على رأي اليعقوبية، ومنهم من لا كتاب له ولا ينقاد إلى شريعة، وهم جاهلية لا يعرفون شيئًا من الشرائع، وهؤلاء أجناس، فمنهم جنس كان الملك فيهم، قديمًا في صدر الزمان، وكان ملكهم يدعى ماجك، هذا الجنس يدعى وليتابا[232].

يذكر من أجناس الصقالبة اصطترانة ونانجين وسربين ومراده وصاصين وخشانين وبرانجابين. ويقول: «الأول من ملوك الصقالبة ملك الدير، وله مدن واسعة وعمائر كثيرة، وتجار المسلمين يقصدون دار ملكه بأنواع التجارات. ثم يلي هذا الملك من ملوك الصقالبة ملك الأفراغ (براغ) وله معدن وذهب ومدن وعمائر واسعة وجيوش كثيرة وعدد كثير ويحارب الروم والفرنج والبزكرد...»[233].

يرى المسعودي أن الإفرنجة والصقالبة والنوكبرد والأشبان ويأجوج ومأجوج والترك والخزر وبرجان واللان والجلالقة وغيرهم ممن حل بالجري - أي الشمال - هم من ولد يافث بن نوح. «والإفرنجة أشد هؤلاء الأجناس بأسًا ومنعة، إلا أن الجلالقة أشد من الإفرنجة بأسًا وأعظم نكاية. وكلمة الإفرنج متفقة على ملك واحد لا تنازع بينهم في ذلك ولا تحزّب، واسم دار مملكتهم في وقتنا هذا بريزة وهي مدينة عظيمة،

ولهم من المدن خمسين ومائة مدينة غير العمائر والكور»[(234)].

يذكر أن أول ملوك الإفرنجة هو قلودية، وكان مجوسيًّا فنصّرته امرأته كان اسمها غرطلد. ويعرض أسماء ملوك فرنسا حتى زمن قارله بن تقويره ولذريق ابن قارله. ومعلوماته عن الإفرنجة كما يذكر مستمدة من كتاب أهداه غدمار، أسقف مدينة خرندة إلى الحكم بن عبد الرحمن صاحب الأندلس[(235)].

أما الجلالقة، فهم السكان المجاورون للأندلس، وعاصمة ملكهم سمورة، ويذكر أن الإفرنجة والجلالقة نصارى على دين الملكية. والنوكبرد ومحلهم بالجري، ولهم جزائر كثيرة يجمعهم ملك واحد، وعاصمتهم هي بنبنت ويخترقها نهر سايبط ومن مدنهم باري وطانتو وسردانية وغيرها. ويذكر أن الجلالقة والإفرنجة والصقالبة والنوكبرد وغيرهم من الأمم، «فديارهم متقاربة، والأكثر منهم محاربون لأهل الأندلس»[(236)].

في **التنبيه والإشراف**، يعود المسعودي إلى النظرية التقليدية عن الأقاليم السبعة، إلا أنه يسهب في الحديث عن الإقليم الرابع: «ونحن ذاكرون الإقليم الرابع وما بان به عن سائر الأمم وجلالة صقعه وشرف محله إذ كان به مولدنا وفيه منشؤنا»[(237)].

يذكر أن الأمم في سالف الزمان سبعٌ: الفرس والكلدانيون، والثالثة: اليونانيون والروم والصقالبة والإفرنجة ومن اتصل بهم من الأمم في الجري، وهو الشمال، و«كانت لغتهم واحدة، ويملكهم ملك واحد، والرابعة لوبية ومنها مصر، والخامسة الترك، والسادسة الهند، والسابعة...»[(238)]. إضافة إلى ذلك، يقسم المسعودي المعمورة

أربعة أقسام أو أرباع: شرقي وغربي وشمالي وجنوبي. يقول: «أما أهل الربع الشمالي وهم الذين بعدت الشمس عن سمتهم من الواغلين في الشمال كالصقالبة والإفرنجة ومن جاورهم من الأمم، فإن سلطان الشمس ضعف عندهم لبعدهم عنها فغلب على نواحيهم البرد والرطوبة، وتواترت الثلوج عندهم والجليد، فقل مزاج الحرارة فيهم فعظمت أجسامهم وجفت طبائعهم، وتوعرت أخلاقهم، وتبدلت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم، وابيضت ألوانهم حتى أفرطت فخرجت من البياض إلى الزرقة، ورقت جلودهم وغلظت لحومهم، وازرقت أعينهم أيضًا، فلم تخرج من طبع ألوانهم، وسبطت شعورهم وصارت صهبًا لغلبة البخار الرطب، ولم يكن في مذاهبهم متانة وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة، ومن كان منهم أوغل في الشمال، فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهائمية وتزايد ذلك فيهم في الأبعد فالأبعد إلى الشمال»[239].

آخر ما يعرفه عن شمال العالم معتمدًا على بطليموس هو الجزيرة المعروفة باسم تولي في أقصى بحر المغرب من الجهة الشمالية. ومما يذكره أن: «سائر أجناس الإفرنجة من الجلالقة والجاسقس والوشكنس وأرمانجس وأكثر الصقالبة والبرغز وغيرهم من الأمم، دائنون بالنصرانية، منقادون إلى صاحب رومية، ورومية دار مملكة الإفرنجة العظمى قديمًا وحديثًا»[240].

ليس ما يقدمه المسعودي من معلومات قليلًا بالنسبة إلى عصره، وإن كانت مادته عن اليونان والبيزنطيين تفوق معلوماته عن أوروبا الغربية. فلو تتبعنا ما يورده عن

الصقالبة ومدن إيطاليا واليونان لوجدناها تشكل صورة متكاملة، إذا ما ربطنا معلوماته بعضها ببعض، فهو يعرف في أقل تقدير شيئًا عن الوحدة التي تربط شعوب الصقالبة، كما يعرف شيئًا عن الوحدة التي تشمل بعض شعوب أوروبا الغربية أو سكان «الأرض الكبيرة»، وهي البلاد المجاورة للأندلس امتدادًا حتى سهول لومبارديا، وهي شعوب تدين بالمسيحية وترتبط برومية وتتفق في محاربة أهل الأندلس.

يبدو ما يقدمه المسعودي مهمًا لأنه يلخص المعطيات التي تراكمت خلال قرنين سابقين عن أوروبا، كما يعكس معرفة الأجواء العالمة بشعوب هذه الرقعة من العالم، ويقدم إلينا الصورة التي ستحتفظ بملامحها ذاتها في خلال قرون عدة لاحقة.

لا يُضيف ابن حوقل في **صورة الأرض**، والاصطخري في **مسالك الممالك** شيئًا يُذكر إلى ما قدّمه المسعودي. أما المقدسي في **أحسن التقاسيم**، فقد أهمل متعمدًا ذكر غير بلاد الإسلام. أما البيروني فاهتم في مطلع القرن الحادي عشر الميلادي بالشرق والهند بشكل خاص أكثر من اهتمامه بالغرب، ومع ذلك كان لديه فكرة عن بحر البلطيق والبحر الشمالي، كما ذكر شيئًا عن سكان شمال أوروبا، خصوصًا النورمان الاسكندنافيين، وسمع أخيرًا شيئًا عن الأصقاع في الشمال التي لا تغرب عنها الشمس صيفًا[(241)].

ساهم بعض الجغرافيين في المغرب الإسلامي بتطوير المعلومات عن أوروبا من دون أن يبدل من ملامح الصورة المعهودة. فقدم أبو عبيد البكري بعض المعلومات الإضافية معتمدًا على الرواية الشخصية التي نقلها إبراهيم بن يعقوب الإسرائيلي، وهو تاجر

أندلسي نقل وصفًا شخصيًّا إلى بلدان أوروبا الغربية يعود إلى عام 965م. تجول ابن يعقوب في جنوب ألمانيا وقابل الإمبراطور أوتو، وذكر معلومات عن بلغاريا وبولندا والتشيك، كما أورد تفصيلات عن المدن الساحلية أو القريبة من الساحل في فرنسا وهولندا وألمانيا[242].

لا شك في أن الإدريسي أدى دورًا في التعريف بأوروبا على نحو أفضل في منتصف القرن الثاني عشر. ويعتمد جزء من المعلومات التي يوردها في كتابه **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق** على مشاهداته الشخصية، خصوصًا ما تعلق منها بصقلية وإيطاليا. كما قام بزيارات لسواحل فرنسا وإنكلترا، لهذا فإن وصفه أوروبا الغربية بما فيها، فرنسا وألمانيا واسكتلندا وسواحل بحر الشمال، ينم عن معرفة. وهو عرف بلاد البلطيق ومعلوماته عن رومانيا وشبه جزيرة البلقان مفصلة بالنسبة إلى ما سبقه من معلومات. ولا شك في أنه استفاد من روايات التجار العرب واليهود والفرنجة. ومن الطبيعي أن يعتمد الإدريسي على مصادر سابقة، لكن من بين الأوروبيين يذكر بطليموس وأوروسيوس فحسب[243].

تجدر الإشارة هنا إلى أن أبو حامد الغرناطي، وهو جغرافي آخر من القرن الثاني عشر، تحدث عن الألمان وهنغاريا، إلا أنه خلط بين رومية وبيزنطة. وكان ابن سعيد الغرناطي في القرن الثالث عشر يملك معلومات خاصة به عن أوروبا الغربية، خصوصًا فرنسا، كما قدم معلومات إضافية عن أوروبا الشرقية وروسيا. أما مادته عن

إيطاليا ومدنها فلم تكن معروفة من قبل[244].

أما القزويني، الكاتب المعاصر لابن سعيد، فقدم في منتصف القرن الثالث عشر موسوعة عن البلاد والمدن مقسمة بحسب الأقاليم هي **آثار البلاد وأخبار العباد**، ذكر فيها نبذةً عن الكثير من المدن تبعًا للترتيب الأبجدي، ما يعكس عدم اهتمامه بجمع أي مادة متكاملة عن أمة من الأمم أو شعب من الشعوب. وتهمنا معلوماته عن بلاد ومدن أوروبية، لأنها تعكس إلى حد بعيد المعرفة التي تراكمت خلال القرون السابقة، خصوصًا أن القزويني معروف على المستوى الشعبي، وكان ميالًا إلى إيراد الطرائف والغرائب، ما يعكس ذوق عصره.

يوزع القزويني المدن الأوروبية على الأقاليم الخامس والسادس والسابع تبعًا للعادة التقليدية. وفي الإقليم الخامس، يذكر على سبيل المثال أن أفرنجة «بلدة عظيمة ومملكة عريضة في بلاد النصارى، بردها شديد جدًّا وهواؤها غليظ لفرط البرد، وهي كثيرة الخيرات والفواكه والغلات، غزيرة الأنهار كثيرة الثمار ذات زرع وضرع وشجرٍ وعسل، صيودها كثيرة الأنواع، فيها معادن الفضة، وتضرب بها سيوف قطاعة جدّا، وسيوف إفرنجة أمضى من سيوف الهند، وأهلها نصارى، ولهم ملك ذو بأس وعدد كثير وقوة ملك. وله مدينتان أو ثلاث على ساحل البحر من هذا الجانب في وسط بلاد الإسلام، وهو يحميها من ذلك الجانب. كلما بعث المسلمون إليها من يفتحها يبعث هو من ذلك الجانب من يحميها. وعساكره ذو بأس شديد لا يرون الفرار أصلًا عند اللقاء،

ويرون الموت دون ذلك، لا ترى أقدر منهم وهم أهل غدر ودناءة أخلاق، ولا يغسلون ثيابهم منذ لبسوها إلى أن تتقطع»[245].

كما يتحدث عن الروم الذين يتخذون صور الملوك والحكماء والرهابين، ويتحدث في الإقليم السادس عن إفرنجة مرة أخرى[246]، ولا يربط مادته بما ذكره سابقًا، ويذكر إرلندة ومعلوماته عنها مستمدة من العذري الذي عاش في القرن الحادي عشر، ويقول: ليس للمجوس قاعدة إلا هذه الجزيرة في جميع الدنيا.. وحكي أن في سواحلها يصيدون فراخ الإبلينة[247].

يذكر رومية، ومعلوماته حولها مستمدة من ابن خرداذبة والهمذاني. وفي الإقليم السابع، يذكر باشغرت وهو جبل بين قسطنطينية وبلغار، ومعلوماته مستقاة من ابن فضلان. ويذكر بشكل خاص مدن الصقالبة في هذا الإقليم، كما يذكر ورنك: موضع على طرف البحر الشمالي، وهو أقصى موضع في الشمال، البرد فيه قارس جدًّا والهواء غليظ والثلج دائم لا يصلح للنبات ولا للحيوان، قلما يصل إليه أحد من شدة البرد والظلمة والثلج[248]. كما يتحدث عن باطن الروم وأهلها بحسب العذري: لهم عادات عجيبة، منها أن أحدهم إذا شهد على الآخر بالنفاق يمتحنان بالسيف... ومنها محنة النار... ومنها محنة الماء وهي أن المتهم تُربط يداه ورجلاه ويشد في حبل والقسيس يمشي به إلى ماء كثير يلقيه فيه... إلخ[249].

ما نلاحظه هو أن مصادر القزويني تعود إلى قرون سابقة، ولا تلائم عصره،

خصوصًا أنه عاشر في حقبة الحروب الصليبية مثل بعض سابقيه كالإدريسي وأبو حامد وابن سعيد وغيرهم، وهو لا يربط بين الفرنجة والصليبيين، كما أنه لا يذكر شيئًا عن الحملات الصليبية، ولا يظهر أن الحروب الصليبية حثت المسلمين على التعرف إلى هذه الشعوب، وهذا ما نلحظه عند شمس الدين الأنصاري الدمشقي الذي عاش حتى الربع الأول من القرن الرابع عشر. وكتابه هو **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**، يورد فيه معلومات غير مدققة، ولا يتوانى عن إيراد المعلومات التي لا تتفق مع المنطق ومع تسارع الاتصالات في عصره، وهو يستقيها من مصادر مختلفة. يتحدث مثلًا عن بحر الورنك حيث توجد طائفة الورنك الذين يكادون لا يفقهون قولًا. ويذكر جزائر في البحر المحيط ومن بينها جزيرة أرميانوس الرجال وأرميانوس النساء، لا يسكن الأولى غير الرجال فحسب والأخرى لا يسكنها غير النساء، وهم كل زمان في أيام الربيع يجتمعون شهرين[(250)].

يتبنّى الدمشقي النظرية التقليدية حول الأقاليم: الرابع وهو الوسط وهو القريب إلى اعتدال المزاج، واستواء البشارات والأخلاق الكاملة الجامعة للفضائل.. والخامس في إفراط البرد ما أخرجه عن مزاج الرابع، وفيه الروم والأرمن والروس واللان.. وهؤلاء لإفراط البرد وبعد الشمس ساءت أخلاقهم وقست قلوبهم. والسادس أشد إفراطًا في البرد.. وفي هذا الإقليم الترك والخزر والفرنج وإفرنسة وكاشغرد ومن سامتهم.. وهم كالوحوش لا يفتنون بغير الحروب والقتال والصيد ولا يعرفون عرفانًا

ولا يفرقون فرقانًا. والسابع فيه الصقالبة وهم على خلق واحد لا يكادون يفقهون قولًا إلا أنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلًا[(251)]. معلوماته عن الألمان والهنكر (الهنغاريون) وردت عند سابقيه، فهو لا يضيف في مطلع القرن الرابع عشر أي جديد، ما يعكس تضاؤل دوافع البحث في عصره.

لكنّ أبا الفداء الذي شهد نهاية الحروب الصليبية وعاش في الثلث الأول من القرن الرابع عشر خلف أثرًا تاريخيًّا وأثرًا جغرافيًّا. أعطى في **الأول** بعض المعلومات المتفرقة عن ملوك أوروبا. أما في **الثاني**، فنظم المعلومات الواردة في المصادر السابقة، وكتابه الجغرافي هو **تقويم البلدان** ضمّنه عندما سنحت له الفرصة بعض التفصيلات الاقتصادية والسياسية. وبخصوص بريطانيا، ينقل عن ابن سعيد أن «في هذه الجزيرة معدن الذهب والفضة والنحاس والقصدير، وليس فيها كروم لشدة الجمد، وأهلها يحملون جواهر هذه المعادن إلى بلاد «إفرنسة» ويتعوضون به الخمر، فصاحب «فرنسة» إنما كثر الذهب والفضة عنده من ذلك، وعندهم يُصنع الأشكرلاط من صوف غنمهم الذي هو ناعم كالحرير فيجعلون عليها جلالًا تقيها من الأمطار والشمس والغبار». وبالنسبة إلى نفوذ ملك بريطانيا، يقول: «ومع غناء الانكتار وسعة مملكته، فإنه يقر بالسلطة للفرنسيس. ويذكر شيئًا عن «إرلندة» وعن جزيرة السناقر التي يجلب منها السناقر إلى سلطان مصر، ويكرر أن جزيرة تولي في البحر المحيط الشمالي هي آخر المعمور في الشمال»[(252)].

لا شك في أن معلومات أبي الفداء مسهبة نسبيًّا عن جزر المتوسط ومدن السواحل الإيطالية والفرنسية، وكذلك معلوماته عن فرنسا، وهو إذ يتحدث عن باريس يذكر: وفي وسط هذا النهر وجانبيه مدينة بريس قاعدة إفرنسة وهي ثلاث قطع كما هي مدينة الباب (رومية) فالوسطى التي هي الجزيرة لفرنسيس سلطان الفرنج والجنوبية للجند والشمالية لسائر قوامهم وتجارهم ورعيتهم.

يذكر أبو الفداء نهر الدانوب (الطنا) إلا أنه يقر بأن على جانبيه الكثير من المدن والعمائر إلا أنها معجمة الأسماء خاملة الذكر عندنا، وفي جنوبي هذا النهر وشماله بلاد اللمانية الطويلة التي يقال إن فيها أربعين ملكًا[(253)].. ويعرف بشيء من التفصيل أن النهر في جنوبي طلوزة (تولوز) تصعد فيه المراكب من البحر المحيط حاملة القصدير والنحاس من جزيرة إنكلترا وجزيرة «إرلندة» وتحمل إلى نربونة ومنها تحمل في مراكب الفرنج إلى الإسكندرية[(254)].

تعكس مادة أبي الفداء بعض التطور في المعلومات بشأن أوروبا الناتج من توسع أعمال التجارة، ونجد آثار ذلك أيضًا عند أصحاب الموسوعات في زمن المماليك، أمثال النويري المعاصر لأبي الفداء والعمري الذي عاش في النصف الأول من القرن الرابع عشر، والقلقشندي الذي أدرك مطلع القرن الخامس عشر.

بالنسبة إلى العمري، فقد صنف موسوعة ضخمة سمّاها **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، اعتمد فيها على أعمال سابقة مثل **تاريخ** أبي الفداء و**جغرافيا** الإدريسي. لكن

العمري ضمّن موسوعته أيضًا معلومات جديدة اختلطت بالقديمة، وأحد مصادره شخص من أهل جنوا وقع أسيرًا في مصر وعرف باسم بلبان الجنوي، ويظهر أنه كان واسع المعرفة لأن العمري أخذ عنه فكرة جيدة عن عدد من البلدان والشعوب الأوروبية، وهو يذكر مثلًا أن الدور الرئيس في أوروبا في ذلك العصر كانت تؤدّيه فرنسا، وأن ملك إسبانيا كان أشبه بنائب لملك فرنسا، وهو يعلم أن الألمان أقوياء في البر فحسب.

كما يذكر العمري معلومات عن بروفنس ولومبارديا وصقلية والبندقية وبيزا وفلورنسة وقطلونيا[(255)]... أما القلقشندي، فموسوعته **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، يعتمد في ما يذكره عن أوروبا على ابن سعيد والإدريسي وأبي الفداء وغيرهم، ويتحدث عن مملكة البرتغال ومملكة برشلونة وقبرص ورودس وأقريطش وصقلية وغيرها من جزر المتوسط. وعن بريطانية، يكرر ما أورده أبو الفداء نقلًا عن ابن سعيد، كما ينقل القلقشندي عن المسعودي ذكره ملوك الروم. وعن أبي الفداء في **تاريخه** ينقل أن مملكة الألمان من أكبر أمم النصارى، وهم يسكنون في غرب القسطنطينية إلى الشمال وملكهم كثير الجنود[(256)].

أما بالنسبة إلى رومية، فإنه يذكر بغير ملل الرواية التي ذكرها ابن خرداذبة قبل ستة قرون، ويضيف أن أهل رومية أجبن خلق الله تعالى[(257)]. كما يذكر بلاد البلغار والسرب والصقالبة، وينقل عن العمري أنها شديدة البرد لا يفارقها الثلج مدة ستة

شهور، «وليس بعدهم في العمارة شيء»[258].

يهمنا أن نذكر أنّ ابن خلدون الذي عاصر القلقشندي يتبنى هو الآخر نظرية الأقاليم السبعة. أما معلوماته عن أوروبا فمستمدة من الإدريسي وأوروسيوس. عرف ابن خلدون شيئًا عن تقدم العلوم في أوروبا، قال: «كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض رومية، وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها حافلة متوفرة وطلبتها متكثرة. والله أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار»[259]. لكن ابن خلدون لا يضيف أكثر، ولا يبدي اهتمامًا بمعرفة ما يجري في أوروبا التي كانت آنذاك تعيش أول عصر نهضتها.

في مطلع القرن السادس عشر، نجد أن ابن إياس في **نشق الأزهار في عجائب الأقطار** يعود إلى القرن العاشر ليجمع مادته حول الروس والبلغار، وكذلك يستعين بأبي حامد الغرناطي (ق 12م) في معلوماته عن أوروبا. عدا ذلك، يذكر ابن إياس المحيط الأطلسي فيقول: إن أحدًا لم يجرؤ على الضرب فيه[260]، على الرغم من أن البحرية الأوروبية كانت قد قطعته وصولًا إلى اكتشاف القارة الجديدة. وفي نهاية القرن السادس عشر، كان بإمكان أمين أحمد رازي من إيران أن يدون مؤلفًا بعنوان **هفت إقليم**، أي الأقاليم السبعة، كما كان بإمكانه في هذا المؤلف الذي انتهى من تدوينه في عام 1594 أن يتحدث عن سكان الإقليم السابع: البلغار والصقلات وباطك وباطن

الروم ويضم إليها يأجوج ومأجوج[261]. استمر تبنّي مفهوم الأقاليم السبعة في القرن السابع عشر بل في القرن الثامن عشر، وكذلك الاستمرار في اعتماد المعلومات التي تعود إلى القرنين العاشر والثاني عشر لتركيب صورة عن أوروبا والعالم؛ فعلى الرغم من معرفة ميرزا أحمد صادق الأصفهاني باكتشاف أميركا، وهو المتوفى في عام 1680، كان لا يزال يتحدث عن الأقاليم السبعة ويعتمد في معلوماته على أبي الفداء الذي اعتمد بدوره على من سبقه.

أما من المغرب الأقصى، فإن القاسم الزياني (1734 – 1833) تحدث في كتابه **الترجمانة الكبرى** في أخبار العالم برًّا وبحرًا عن الأقاليم السبعة، وضمّن مؤلفه خريطة نقلها عن الإدريسي وكانت بعيدة عن الإتقان بحسب رأي ليفي بروفنسال الذي يرى، على الرغم من ذلك، أنها كانت أنموذجًا فريدًا من نوعه؛ إذ لم تكن في متناول فهم معاصريه.

(2)

يسمح العرض السابق الذي يبعد عن أن يكون شاملًا بتكوين ملامح الصورة التقليدية الإسلامية عن أوروبا، ولا شك في أن هذه الصورة حظيت بملامحها الأساسية بين القرنين العاشر والثاني عشر مع المسعودي والإدريسي وابن سعيد الغرناطي بشكل خاص. ولم يؤثر صعود أوروبا، في مرحلة لاحقة، في حثّ المسلمين

على تبديل نظرتهم، فكانت الفئات العالِمة واثقة من مصادر ثقافتها وعلمها التقليديين. أما الوقائع الجديدة فلم تكن تجد من يصوغها ابتداءً من عصر المماليك وما تلاه.

كانت هذه الصورة من صنع الجغرافيين، قبل كل شيء، الذين كانوا يسعون إلى معرفة عالم الإسلام أولًا بأول. ومن المؤكد أن يرتبط نمو علم جغرافي بمتطلبات واقعية: الخراج وطرق البريد كما عند قدامة بن جعفر، ومسالك التجار وطرقهم كما عند آخرين من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن مطلب معرفة العالم بشعوبه وأقاليمه ومناخاته وطبيعته يترافق مع نمو المعرفة والاشتغال بفروعها المختلفة[(262)].

لم تكن الفكرة التي أخذها المسلمون عن العالم في خطوطها العامة من ابتداع المسلمين أنفسهم. فاليونانيون هم من صاغوا تقسيم العالم سبعة أقاليم، وبشكل خاص بطليموس. وعرّف الجغرافيون المسلمون أوروبا «أورفى» منذ وقت مبكر، كما ورد ذكرها عند اليعقوبي وابن خرداذبة نقلًا عن مصادر يونانية. وذكر سترابون وبطليموس وبلين وميلا أوروبا وعينوا حدودها كمجموعة أراضٍ متميزة مما عداها. لكن، إذا كان المسلمون يغلّبون تقسيم العالم إلى أقاليم بدلًا من مناطق متمايزة، فلأن المصدر اليوناني المشترك هو الذي سمح بذلك. من هنا، لم يكن ذكر أورفى يبدأ حتى ينتهي، وإذا كان المسلمون لا يذكرون شيئًا عن الأوروبيين، أي عن سكان تجمعهم خصائص مشتركة، فلأن هذه الخصائص كانت قيد التبلور ولأن وعي الأوروبيين بأوروبيتهم لم يتكامل إلا في القرن السابع عشر[(263)].

كان تقسيم أوروبا إلى عالم روماني وبلاد بربرية يعيق إدراك وحدتها عند الأوروبيين. وحين يتحدث المسلم في القرن العاشر عن برابرة الشمال، فلا ينبغي أن يغيب عن الذهن أن جزءًا من معلومات المسلم عن أوروبا كان ذا مصدر أوروبي. أما الروايات التي تسمع من أفواه التجار والسفراء والأسرى عن بربرية وانحطاط تلك الشعوب التي تقطن الشمال، فكانت تؤكد له ما تجمّع لديه من أفكار أولى استقاها من مصادر يونانية بيزنطية. لم تكن فكرة شعوب بربرية غارقة في الجهل والعدوان من صنع المسلم، ومع ذلك فإن مسلم العصر الوسيط كان يعطي «البربرية» مضمونًا دينيًّا وحضاريًّا وثقافيًّا أكثر من أي معنى عرقي.

من الطبيعي ألا ينظر المسلم إلى أوروبا وشعوبها نظرة واحدة؛ كان هناك البيزنطيون والصقالبة والروم والفرنجة والجلالقة وغيرهم، وإننا لنجد مقامًا مميزًا على الدوام لكل من القسطنطينية ورومية، وكانتا عاصمتي المسيحية في العصر الوسيط. وفي مرحلة تالية، أعطى المسلم الفرنجة اهتمامًا أكبر، وإلى حد بعيد سكان أوروبا الغربية، لكن ينبغي أن نلاحظ أن اهتمام المسلمين انصب على الشرق أكثر كثيرًا مما انصب على الغرب.

كانت هناك أسباب عدة تدفع المسلمين إلى توجيه أنظارهم إلى الشرق البعيد. فمنذ فترة مبكرة في أواسط القرن الثامن، كان العرب قد وصلوا إلى ميناء كانتون في الصين. وفي القرن التالي، كانت سفنهم قد وصلت إلى كامبوديا – بلاد الخمير – وإلى سايغون.

وأخصب الشرق البعيد والمحيط الهندي روايات البحارة بنزعة البحث عن الغرائب. فكل ما هو ساحر ومدهش وعجيب كان مصدره الشرق، بينما الغرب لم يكن مصدرًا لأي شيء خاص. إن اهتمام المسلم بالشرق كان يشاركه فيه الأوروبي، ونتساءل عمّا إذا لم يكن للجغرافيا اليونانية أثر في ذلك، فقد صورت منذ وقت مبكر صورًا ساحرة للشرق، كان بإمكان المسلم أن يتعلمها. وعلينا أن ننوه بفارق بسيط بأنّ الشرق الذي كان يبتدئ عند المسلم في أواسط آسيا، كان يبتدئ عند الأوروبي مع الدخول في أراضي المسلمين.

إن ما نكوّنه من صورة عن الشرق في آداب المسلمين الكلاسيكية يفوق بمرات ما يمكن تكوينه من فكرة عن أوروبا. ومع ذلك، يشكل ما ذكره المسعودي في أواسط القرن العاشر مادةً لا تنقصها الغزارة. لكن هذا المؤرخ والجغرافي في آن، والغزير الإنتاج، لم يتفحص معلوماته بالقدر المطلوب من عالم مدقق. ينقل المسعودي معلوماته من مصادر مختلفة؛ فثمة مصادر يونانية وبيزنطية، وثمة الروايات الشخصية المتوارثة عن الصقالبة وشعوب وسط أوروبا، وثمة مصدر أندلسي ذو أصل لاتيني عن غرب أوروبا. إن معرفة المسعودي باليونان وبيزنطة تفوق بدورها أضعاف معرفته بأوروبا الغربية، ومع ذلك عرف شيئًا عن الأسطورة المرتبطة بتأسيس روما، وعن قياصرة الرومان، وسجل ما عرفه من سلوك الفرنجة، ولعل المسعودي هو أول من ذكر باريس بوصفها عاصمة للفرنجة، وأدرك شيئًا عن قوتهم الصاعدة، لكن معلوماته عن الشمال

بقيت ضئيلة، كان أهل الشمال هؤلاء بعيدين عن المشاركة في أي عطاء آنذاك، لكن قوة النورمان كانت حاضرة من الوجهة العسكرية والسياسية، وقد تنبه إلى ذلك بعض ملوك الأندلس.

كانت معرفة أوروبا من اختصاص الجغرافي بالدرجة الأولى الذي يُهمل الحديث عن القوى السياسية والدول، ويسعى إلى جمع مادته من دون عناء تمحيصها أو تركيبها. ونلمس ضعف نزعة التركيب عند المسعودي الذي يضمّن مؤلفاته معلومات متضاربة تحجب عنه رؤية الوقائع أو إدراك الحقائق. ويتحدث المسعودي عن قوة الإفرنج وشجاعتهم في القتال، كما تبدو فكرته عن انقياد الفرنجة واللمبارديين والجلالقة إلى الكنيسة الرومانية وتوحدهم في هذا الانتماء الذي يدفعهم إلى قتال الأندلس، مطابقة لواقع الحال، لكنه حينما يتحدث عن الأقاليم، نجده يتبنى نظرة مختلفة تنسب هذه الشعوب إلى إقليم سادس، أهله ينحطون في الجهالة والبربرية. سينتقل هذا التضارب إلى الذين سيأتون من بعده، وهذا ما نجده عند القزويني في القرن الثالث عشر؛ إذ يتحدث عن الإفرنج مرتين: في **الأولى** ينسبهم إلى الشجاعة والقوة والعظمة، وفي **الثانية** ينسبهم إلى الجهل والعدوان والقذارة.

كانت أوروبا الغربية اللاتينية واحدة من ثلاث قوى حول المتوسط، إضافة إلى المسلمين والبيزنطيين. استمر التوازن بين هذه القوى طوال العصر الوسيط، سحابة ثمانية قرون من الزمن، بين بدء الفتوح الإسلامية وسقوط القسطنطينية. وواقع الأمر

أن كل قوة كانت تتوسع في اتجاه لا يصيب القوتين الأخريين، فقد استطاعت أوروبا الغربية اللاتينية أن تمتد باتجاه الشمال حتى سواحل البلطيق، وأن تلحق الصقالبة الغربيين بالكثلكة. أما البيزنطيون فوسعوا نفوذهم في البلقان والروسيا، وتمكن الإسلام من أن يوطد انتشاره في آسيا الوسطى والهند[(264)].

إذا كانت كل قوة من القوى الثلاث تعاني تمزقات داخلية قوية، فإن شعور التضامن ضمن كل قوة لم يكن ضعيفًا. ولا شك في أن أساس هذا التضامن يقوم على الانتماء إلى عقيدة دينية، وإذا كان المسلمون يعرفون شيئًا عن قوة الدولة البيزنطية، فإن معرفتهم بأوروبا الغربية كانت غامضة، بل إن معرفتهم بالعالم اللاتيني لم تكن تواكب التطورات المهمة التي كانت تحدث في هذا الجزء من العالم. فإذا كانت أوروبا الغربية في القرن الحادي عشر – وفي نهاية هذا القرن بدأت الحملات الصليبية – قد استطاعت أن توحد هويتها مع الكثلكة، وأن تنشر هذه العقيدة بين قبائل الشمال البربرية بفضل جهود البابوات الذين يؤيدون الحملات باسم المسيحية ضد أعدائها وضد الهراطقة والوثنيين ويدعمونها، فإن المسلمين لم يكونوا على علم بكل ذلك، ولم يبذلوا جهدًا لمعرفة قوة أوروبا البشرية والعسكرية والسيايسة.

منذ بداية القرن الحادي عشر، كانت أوروبا تدعم نفوذها المتمحور حول المسيحية بسلسلة من الحملات ضد الوثنيين وأعداء المسيحية. كانت المسيحية تحارب في بروسيا ضد الوثنيين ابتداءً من عام 1002. ونجد أن المسيحيين يحاربون في «بارباستر» بدعم

من البابا في عام 1036، كما شجع ما اعتُبر حملة صليبية نورماندية على شمال إيطاليا في عام 1063. وفي عام 1087، كانت مدن بيزا وجنوي وروما تنظم حملة عسكرية على تونس. وقبل ذلك بقليل، في عام 1066، كان وليم الفاتح في طريقه إلى إنكلترا بدعم من البابا أيضًا. وفي عام 1095، بدأت الحروب الصليبية، وبعد أربع سنوات سيستولي الفرنجة على بيت المقدس[265].

كان الغرب المسيحي يحارب في اتجاهات متعددة وصولًا إلى المشرق حيث استمر تواجد الفرنجة مدة قرنين من الزمن. وكان للحملات الصليبية آثارها الكثيرة في أوروبا الغربية. لكن آثار هذه الحملات في المسلمين كانت لا شيء تقريبًا لجهة توسع المعلومات حول أوروبا. ولم تؤدِّ هذه الحملات إلى حث المسلمين على التعرف إلى هؤلاء الفرنجة. ونجد أن ما يرويه أسامة بن منقذ (1188 – 1095)، وهو الذي حارب الصليبين وعرفهم، لا يتعدى بضع روايات حول جهل هؤلاء الإفرنجة وشجاعتهم. تعكس نظرة أسامة بن منقذ احتقاره واستخفافه بعقولهم وبطبهم وعلومهم وعقائدهم وقلة نخوتهم وغيرتهم[266]. لكننا لا نعثر عنده على أي رغبة في معرفة قوتهم والبلاد التي جاءوا منها، ويعكس لنا ابن منقذ موقف المسلمين عمومًا تجاه الحملات الصليبية، الذي كان يتسم باللامبالاة.

إن التوازن بين القوى الثلاث حول المتوسط كان مجهولًا بالنسبة إلى المسلمين. ولعل الغرب اللاتيني كان مدركًا حقيقة القوى، وما يشكله الإسلام من خطر دائم على

أوروبا، بينما أدى شعور المسلم بالتفوق إلى إهمال الشعوب التي يعتقدها أدنى منه قوةً وعلمًا وعقيدةً.

لا يعني ذلك أنه لم تكن هناك فئات إسلامية مهتمة بتكوين فكرة عن العالم المعمور. فكرة كهذه يمكن إرجاعها إلى القرن التاسع؛ فالجاحظ (المتوفى في عام 868م) يرى أن الأمم المعتبَرة أربع: العرب والفرس والهند والروم[267]. أما باقي الأمم فهمج وأشباه همج، وهي الأمم الأربع ذاتها التي يذكرها الاصطخري في **مسالك الممالك**، ويظهر أن هذا التقسيم كان يقوم على أساس ما أعطته هذه الأمم في مجال الدين والأدب والعمران. ونجد أن المقياس ذاته أخذ به بعد قرنين صاعد الأندلسي (المتوفى في عام 106م)، وهو اعتمد على ما توافر من معلومات عن أمم العالم فقسمها فريقين: أمم نابهة وأمم خاملة، معتمدًا العطاء الحضاري لكل أمة، إلا أنه يربط هذا العطاء بعوامل المناخ التي تتدرج من الحرارة القصوى إلى البرودة القصوى بحسب الانتقال بين الأقاليم. ووضع اليونان والرومان بين الشعوب النابهة إلى جانب الهند والفرس والكلدانيين والعبرانيين وأهل مصر والعرب، واعتنى هؤلاء كلهم بالعلوم بينما ينسب باقي الأوروبيين إلى الخمول، فالصقالبة والفرنجة يدخلون في الأمم الخاملة. يقول: «سكان الأقاليم الشمالية أمم خصها الله بالعصيان والجهل وعمها بالعدوان والظلم»[268].

نلمح في تقسيم صاعد الأندلسي هذا، المعروف في المدرسة اليونانية التي تفصل العالم المتحضر عن العالم المتبربر، والتي تفصل عالم الرومان عن سائر أجزاء أوروبا. وفي

كل الأحوال، لا نجد عنده أو عند غيره ممن سيأتون بعده إدراكًا لواقع القوى المعاصرة. على العكس من ذلك، فإن ما أورده صاعد الأندلسي في طبقات الأمم يؤدي إلى تثبيت المعلومات السابقة حول شعوب الأمم، ما كان يحجب بدوره إمكانية التعرف إلى الوقائع والتغيرات التي تطرأ على أوضاع أوروبا.

واقع الأمر هو أن المعلومات المستجدة حول أوروبا لم تكن تلائم حجم العلاقات التجارية والدبلوماسية مع الأوروبيين، أو مع التطورات الداخلية التي كانت تجري في الغرب. صحيح أن معرفة المسلمين بمدن الساحل الإيطالي ستتطور، إلا أن معرفتهم بالشمال لم تشهد تبدلًا فعليًا. وإذا كان المسلمون قد أضافوا إلى معلوماتهم بعض المعرفة التي تتناول أسماء مدن وأنهار، وبعض عادات الأوروبيين، فإن الواقع السياسي الأوروبي كان مجهولًا أو شبه مجهول، ولم تساهم الحروب الصليبية بدفع المسلمين إلى معرفة القوى التي تحاربهم. فعلى الرغم من أن الهنغاريين والألمان والفرنسيين والإنكليز وغيرهم شاركوا في هذه الحروب، بملوكهم وأمرائهم أحيانًا، فإن المسلم كان يرتاح إلى تسمية هؤلاء كلهم باسم الفرنجة، الأمر الذي يكرس ضعف الحشرية المعرفية.

يؤكد لنا هذا الأمر ما نشهده عند المؤلفين الذين عاصروا الحملات الصليبية أو عاشوا بعدها؛ إذ إن اعتماد هؤلاء على المؤلفين المسلمين السابقين سيزداد. فأبو الفداء في مطلع القرن الرابع عشر يكرر معلومات ابن سعيد والإدريسي والقلقشندي الذي يكرر ما ذكره ابن خرداذبة عن رومية في القرن التاسع، على الرغم من أن العلاقات بين مصر

والمدن الإيطالية بلغت أوجها في عصره. وفي نهاية القرن الرابع عشر، كان ابن خلدون يبسط بالتفصيل نظرية بطليموس معتمدًا على الإدريسي، متجاهلًا الوقائع المستجدة التي تنقض آراءه حول تأثيرات المناخ.

ليس صحيحًا أن المسلمين بدلوا نظرتهم إلى أوروبا بعد الحروب الصليبية، بل حافظوا على تصورهم السابق، وعلى شعورهم بتفوقهم الذاتي. وهذا الرأي الذي يتبناه مونتغمري واط يبدو لنا ملائمًا[(269)].

يذهب برنارد لويس مذهبًا مشابهًا؛ إذ يرى أن أوروبا الغربية لم تثر اهتمام المسلمين لأنها لم تكن قادرة على أن تقدم إليهم شيئًا حين كانوا في مرحلة الأخذ والتفاعل. وإذا كان المسلمون قد ترجموا عن السريانية والإغريقية الكثير من المؤلفات، فإن الكتاب الوحيد الذي ترجم عن اللاتينية قبل القرن السابع عشر هو كتاب **تاريخ العالم** لأوروسيوس. وحين أصبح لأوروبا ما تقدمه في مطلع نهضتها، فإن المسلمين والعرب كانوا عاجزين عن الأخذ. يقول لويس: «يكاد الجدال الكبير بشأن الصليبيين الذي كان له مغزاه العميق في تاريخ الغرب لا يثير الفضول في بلاد الإسلام، وحتى النمو السريع في العلاقات التجارية والدبلوماسية مع أوروبا بعد الحروب الصليبية، يبدو أنه لم يثر الرغبة في سبر أسرار الغرب العجيب، وهذا ما يمكن أن نلاحظه من خلال ندرة المعلومات عن أوروبا وغموضها في الكتابات التاريخية المتأخرة من القرون الوسطى»[(270)].

لم تكن نظرة أوروبا اللاتينية إلى الإسلام لتعادل نظرة الإسلام إلى أوروبا. فمنذ ظهوره على مسرح الحوادث العالمي، استشعر الأوروبيون خطر الإسلام الأكيد عليهم، وهدد المسلمون القسطنطينية ثلاث مرات عند نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن الميلادي. أما في الغرب، فإن مقاتلين مسلمين وصلوا إلى أواسط فرنسا في عام 732م. صحيح أن معركة بواتييه التي جرت في ذلك العام وضعت حدًّا لتقدم المسلمين في الغرب اللاتيني، لكن هذه المعركة لم تبدد مخاوف الأوروبيين من خطر الإسلام.

إضافةً إلى ما يمثله الإسلام من خطر، فإن المسيحيين الذين كانوا على اتصال بالمسلمين في الأندلس وصقلية كانوا يشعرون أنهم إزاء عالم يتقدمهم ويفوقهم قوة. وخضع الأوروبيون الذين هم على مقربة من مراكز الإسلام في الأندلس بشكل خاص لتأثير الحضارة الإسلامية، وتشير شهادة الإسباني ألفارو العائدة إلى عام 854م بوضوح إلى تأثير المسلمين في العالم اللاتيني. يقول: «يطرب إخواني المسيحيون لأشعار العرب وقصصهم فهم يدرسون كتب الفقهاء لا لتفنيدها بل للحصول على أسلوب عربي صحيح ورشيق، فأين تجد اليوم علمانيًّا يقرأ التعليقات اللاتينية على الكتب المقدسة (...). إن شباب المسيحيين الذين هم أبرز الناس مواهب، ليسوا على علم بأي أدب ولا أي لغة غير العربية، فهم يقرأون كتب العرب ويدرسونها بلهفة وشغف...»[(271)].

لم يكن هذا الوضع الذي يشير إليه ألفارو في منتصف القرن التاسع الميلادي آنذاك

إلا في بدايته. والواقع أن أوروبا اقتبست عن العرب المسلمين الكثير، أما عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية فامتد من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، ولا يمكن استثناء دور العرب في نهضة أوروبا المقبلة.

لكن تأثير الإسلام في الأوروبيين لم يأخذ شكل التأثير الثقافي والعلمي فحسب، بل كان تأثير الإسلام يتمثل بما يشكله من خطر، وكما يقول غرونباوم، «إن وجود الإسلام ومثوله في الأذهان ظل يبدو لأعين الأوروبيين أضخم من حقيقته على الدوام تقريبًا. ولم يحدث البتة على مر التاريخ أن حقيقة مفردة لعبت في صوغ العلاقات الدولية في العصور الوسطى دورًا أكبر من الذي لعبه وجود دولة قوية غامضة لا يمكن التكهن بحقيقتها، تقوم في الجانب الآخر من ذلك البحر...»[(272)].

كان امتزاج مشاعر الإعجاب والعداء في الغرب اللاتيني للإسلام يؤدي إلى تعبيرات متناقضة؛ فمن ناحية كان اقتباس الأوروبيين علوم العرب وفلسفتهم يتواصل، ومن ناحية أخرى كانت نظرتهم إلى دين عدوهم مؤسسة على الخرافات، وليس على معلومات مؤكدة، إلا أن ذلك سينتهي. فأول ترجمة للقرآن جاءت مع بيير دو كلوني في منتصف القرن الثاني عشر. وفي مطلع القرن الرابع عشر، افتُتحت خمس كليات في روما وبولونيا وباريس وأكسفورد وسلامنكا لتعليم العبرية والعربية والسريانية[(273)]، بناء على اقتراح ريمون لول (المتوفى في عام 1316)، وكان الهدف من ذلك معرفة عقائد الخصوم في سبيل مناقشتها ودحضها.

كان موقع أوروبا من الإسلام يدفعها إلى استقصاء المعلومات عن بلاد المسلمين، ولا شك في أن معرفة أوروبا بالإسلام كانت تفوق على الدوام معرفة الإسلام بأوروبا، وكان وجود الإسلام مطروحًا باعتباره مشكلة بالنسبة إلى أوروبا الغربية، كما يلاحظ مونتغمري واط من خلال القضية التي عالجها توما الأكويني في كتابه Summa[(274)] Contra Gentiles. إضافة إلى ذلك، إذا كانت العلوم والفلسفة العربية قد أعطت أوروبا نظرة جديدة إلى العالم، فإن وجود الإسلام هو الذي ساهم في تشكيل هوية أوروبية متمحورة حول المسيحية في نهاية العصر الوسيط ومطلع عصر النهضة.

من الجهة الأخرى، لم يرَ المسلمون في الغرب اللاتيني أي خطر يتهددهم. وإذا كانت حروب الحدود قد أججت الحمية الدينية المسيحية في مناطق بعيدة عن مناطق المسلمين - كما حدث في شمال فرنسا في نهاية القرن الحادي عشر - فإن حروب الحدود أو معارك الثغور لم تكن لتترك صدى في أرجاء العالم الإسلامي.

الواقع أن المسلمين الذين اعتبروا الشعوب المنتشرة في الأرض الكبيرة مخاصمة لهم من دون أن يعيروها اهتمامهم، لم ينظروا إليها بوصفها شعوبًا معادية. وإذا كانت نظرة المسلم الذي تكونت لديه فكرة ما عن العالم الممتد شمال المتوسط، تنطوي على احتقار هؤلاء الفرنجة ومن جاورهم، فإن هذه النظرة لم تنطو على شيء من العداء. وكي تُؤسَّس النظرة على شيء من العداء، كان يتوجب أن يدرك المسلم أمرين: حقيقة القوى السياسية في الغرب اللاتيني ومدى ما تشكله من خطر على وجوده. وإدراك هاتين

الحقيقتين لم يصبح أمرًا واقعًا قبل القرن الخامس عشر.

مع ذلك، أوجد انهيار الإسلام الأندلسي قبل نهاية القرن الخامس عشر وضعًا أصبحت معالجته أمرًا ملحًّا. فقيام مملكة مسيحية قوية في إسبانيا وخضوع من بقي من المسلمين لها طَرَحا إشكالًا يستوجب الحل. ويعالج الفقيه أحمد بن يحيى الونشريسي (1430 – 1508) هذه المسألة في محاولة فريدة تعكس لنا تبلور مشاعر من نوع جديد.

يرى الونشريسي: «أن الهجرة من أرض الكفر إلى أرض الإسلام فريضة إلى يوم القيامة. ولا تسقط هذه الهجرة الواجبة على هؤلاء الذين استولى الطاغية، لعنه الله تعالى، على معاقلهم وبلادهم إلا تصور العجز عنها بكل وجه وحال، لا الوطن والمال، فإن ذلك كله ملغى في نظر الشرع.. فإن محبة الموالاة الشركية والمساكنة النصرانية والعزم على رفض الهجرة والركون إلى الكفار ونبذ العزة الإسلامية.. وظهور السلطان النصراني عليها.. تكاد أن تكون كفرًا والعياذ بالله»[275].

من هنا، نشأ وضع مستجد في المغرب الأقصى، أُسِّسَ على رفض صارم للقبول بسلطة المسيحيين، فحلّ مكان الاحتقار السابق عداءٌ صارم يترسخ على أسس دينية، يساهم مرور الزمن في تعميقه. وفي الجهة الأخرى من العالم الإسلامي، كانت الدولة العثمانية تتقدم في أوروبا الشرقية، وتقضم أراضي الدولة البيزنطية قبل سقوط القسطنطينية.

إن أحلام المسلمين الأوائل بالسيطرة على القسطنطينية سيحققها العثمانيون في

منتصف القرن الخامس عشر، وسيتعزّز شعور المسلمين بتفوقهم بتقدم الأتراك في أوروبا الوسطى. وبفضل هذا الاحتكاك المباشر بالقوى السياسية الأوروبية، ستزداد معرفة العثمانيين بدول أوروبا وشعوبها. في هذا الوقت الذي نلمح فيه بداية تبدل النظرة الإسلامية إلى أوروبا، يبدأ الأوروبيون بإدراك واقع قوة المسلمين والتحرر من تأثيرهم العلمي والثقافي. في نهاية القرن الخامس عشر، يصرح بيكوديلا ميراندولا (1463 - 1494) الذي كان على معرفة باللغات الشرقية ومنها العربية: «اتركوا لنا فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو وخذوا أصحابكم...» ويستنتج مونتغمري واط أن الإعجاب السابق بكل ما هو عربي انقلب إلى نفور واشمئزاز[276].

لم يمضِ وقت طويل حتى انقلب احتقار المسلمين للأوروبيين واشمئزازهم منهم إلى إعجاب.

الفصل الثاني
استمرار النظرة التقليدية وتبدلها
مسألة التقدم

(1)

دخلت العلاقات الأوروبية - الإسلامية عصرًا جديدًا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وليس سقوط القسطنطينية إلا علامة على بروز قوتين: الدولة العثمانية في الشرق، وأوروبا الغربية في الجهة المقابلة. أدى ذلك إلى أن العثمانيين أصبحوا بمجابهة مع العالم اللاتيني الذي لا يعرفون الكثير عنه؛ إذ إن نظرة العالم الإسلامي إلى العالم اللاتيني، كما يلاحظ غرونباوم، كان يغشاها من الإبهام النسبي ما جعل القرابة الأساسية في الأفكار والاتجاهات أكثر وضوحًا بين اليونان والعرب، منها بين العرب واللاتين[(277)]. لكن، من جهة أخرى، حتمت هذه المجابهة بين الدولة العثمانية وأوروبا الغربية بسبب زوال البيزنطيين والإسلام الأندلسي على كل قوة من القوتين أن تزيد معرفتها بالأخرى. ومع مرور الوقت، أخذت كل قوة تنظر إلى القوة الأخرى واقعًا سياسيًا وعسكريًا قبل كل شيء[(278)]، على الرغم من أن العواطف الدينية كانت لا تزال تملك تأثيرًا قويًّا في الأفراد والجماعات.

إذا كان الإسلام العثماني يشكل خطرًا باديًا في وسط أوروبا يستشعره الغرب بمجمله، فإن الغرب كان يشكل خطرًا متزايدًا في شمال أفريقيا وفي بحر العرب والمحيط الهندي. كانت البحرية الأوروبية تكتشف البحار وتطرق أبواب العالم الإسلامي من جهاته المختلفة، وأحد أولئك المبكرين الذين تنبهوا إلى هذا التوسع ومخاطره هو المؤرخ المكي قطب الدين النهروالي (1582 – 1511) الذي ذكر في كتابه عن فتح العثمانيين لليمن **البرق اليماني في الفتح العثماني** رواية مهمة عن ظهور البرتغاليين في المحيط الهندي. يقول: «وقع في أول القرن العاشر من الحوادث الفوادح النوادر دخول البرتغال الملاعين من طايفة الإفرنج إلى ديار الهند، وكانت طايفة منهم يركبون، من زقاق سبتة في البحر ويلجون في بحر الظلمات (...) فكثروا في بحر الهند بنوا كوة – بضم الكاف العجمية وتشديد الواو بعدها هاء – اسم لموضع من ساحل الدكن هو تحت الإفرنج الآن، ومن بلاد الدكن قلعة يسمونها كوتا، ثم أخذوا هرموز وتقووا هناك وصارت الأمداد تترادف عليهم من البرتغال فصاروا يقطعون الطريق على المسلمين أسرًا ونهبًا ويأخذون كل سفينة غصبًا إلى أن كثر ضررهم على المسلمين وعم أذاهم على المسافرين، فأرسل السلطان مظفر شاه بن محمود شاه ابن محمد شاه سلطان كجرات يومئذٍ (1525 – 1511) إلى السلطان قانصوه الغوري يستعين به على الإفرنج»[279].

لهذه الرواية أهميتها على أكثر من صعيد. فهي تكشف لنا أن مراقبة المسلمين ما يجري

في محيط الهند لم تكن غائبة، وإن لم تكن فاعلة بما فيه الكفاية، كما توضح أنه صار على المسلمين أن يتعرفوا إلى الأوروبي، ليس في بلاده، لكن خلف خطوط سيطرتهم أيضًا.

مع ذلك، كانت البحرية العثمانية تبدو على جانب كبير من القوة، خصوصًا في المتوسط، وهي حافظت على هيبتها حتى نهاية القرن الثامن عشر، وأدّت دورًا في بلورة نظرة متجددة إلى أوروبا. ويمكن أن نشير إلى دور الأسطول العثماني بهذا الخصوص، فقد جرت مجابهة عسكرية بين العثمانيين والبرتغاليين في عمان وهرمز في عامي 1538 و1551، هذا يعني أن ردة الفعل الإسلامية لم تكن غائبة تمامًا. وحتى لو لم يكن لهذه المجابهات المحدودة أن تغير مجرى التاريخ، لكنها بدّلت نظرة المسلمين إلى أوروبا. فقد كتب قائد الأسطول، ويدعى سيد علي، مؤلفًا بعنوان **المحيط في علم الأفلاك والأبحر**، قدم فيه معلومات جديدة عن البلدان، بما في ذلك بلدان أوروبا، إلا أنه كان لا يزال واقعًا تحت تأثير نظرية بطليموس، فعندما يشير إلى الدنيا الجديدة (أميركا) يقول إنها غير داخلة في الأقاليم السبعة. ومع بيري ريس، وهو قائد آخر للأسطول العثماني، سنجد اعتمادًا أوسع على مصادر أوروبية في كتابه **بحرية**، كما سنلاحظ ابتعادًا نسبيًّا عن النظرية الجغرافية التقليدية. فقد اعتمد بيري ريس على خرائط برتغالية، وعلى نسخة من خريطة كولومبس عائدة إلى عام 1498، وتحدث باعتناء عن القارة الجديدة[280].

كانت الجغرافيا علمًا واسعًا وبارزًا في ذلك العصر، فرضت هيبتها بوصفها علمًا متعدد الاختصاصات والفوائد حتى القرن الثامن عشر. وليس اعتناء عدد كبير من

المتنورين العثمانيين بجمع المعارف الجغرافية إلا صدى للاعتراف بأهميتها. ومن خلال الجغرافيا، كانت المعرفة بأوروبا تزداد. وفي منتصف القرن السادس عشر، ظهر في اسطنبول كتاب بعنوان **تاريخ الهند الغربي**، يتحدث عن القارة الأميركية[(281)]، ما يعني أن الأوساط المطلعة كانت على علمٍ كافٍ بهذا الاكتشاف الذي ميّز العصر.

بفضل الجغرافيا إذًا، كانت تتطور معرفة المسلمين العثمانيين بأوروبا، الأمر الذي يذكرنا بما كان عليه الأمر في القرن التاسع الميلادي. ومع حاجي خليفة (1609 –) يمكننا أن نشير إلى تبدل واضح في المعارف عن الغرب اللاتيني، فقد أصبحت صورة العالم عند العثمانيين مطابقة للصورة المعروفة في أوروبا. وعمل حاجي خليفة، المعروف أيضًا باسم كاتب جلبي، على ترجمة بضعة مؤلفات وأطالس بمعاونة راهب فرنسي اعتنق الإسلام. وفي كتابه **جهان نامه** أي (كتاب العالم)، يتخلى عن نظرية الأقاليم السبعة نهائيًّا ويستبدل بها القارات[(282)]. وإذا كانت مصنفات حاجي خليفة تعكس مستوى المعرفة عند الأوساط العلمية، فإن الأوساط الشعبية كان بإمكانها أن تزيد معرفتها بأوروبا من خلال روايات التجار والرحالة المتكاثرين. وأحد أولئك الذين ساهموا في توسيع المعرفة الشعبية ببلدان أوروبا كان أوليا جلبي (1679 – 1611) الذي اكتسب شهرة واسعة بفضل سياحته الطويلة في الشرق والغرب، والذي قدم معلومات مدققة عن البوسنة والنمسا والمجر وألمانيا والسويد[(283)].

كانت الفكرة القائلة بتقدم أوروبا في مجال الجغرافيا ناتجة من النجاحات التي

حققتها البحرية الأوروبية في ارتياد الأصقاع البعيدة. وثمة إشارات إلى اعتراف مبكر بالتقدم الأوروبي، في مجال الجغرافيا في الأقل. فالسلطان مراد الرابع (1623 – 1) طلب إلى المستشرق الهولندي غوليوس القيام بمسح جغرافي لأراضي الدولة ووضع خريطة لها. وفي إشارة أخرى تعود إلى عام 1652، كتب أحد العثمانيين ويدعى عمر طالب على هامش مخطوطة لحاجي خليفة ما نصه: «الآن، أصبح الأوروبيون يعرفون العالم كله، فيرسلون مراكبهم إلى كل الجهات فتصل إلى المرافئ الهامة من العالم. قبلًا، كان تجار الهند والسند والصين محتاجين إلى المجيء إلى السويس، وكانت بضائعهم توزع على أيدي المسلمين إلى العالم أجمع، أما الآن فإن البضائع تنقل على مراكب برتغالية وهولندية وإنكليزية إلى فرنجستان وتنشر على العالم أجمع انطلاقًا من هناك. أما ما ليسوا بحاجة إليه، فإنهم يأتون به إلى اسطنبول وغيرها من أراضي الإسلام ويبيعونه أضعاف سعره الفعلي، فيكسبون بذلك المال الوفير. لهذا السبب أصبح الذهب والفضة نادرين في بلاد الإسلام. يجب على الدولة العثمانية أن تسيطر على شواطئ اليمن وعلى التجارة المارة من هناك فلن يمر وقت طويل حتى يسيطر الأوروبيون على بلاد الإسلام»[(284)].

لا شك في أن رؤية عمر طالب هذه جالت في أذهان بعض العثمانيين المتنورين، لكنها لم تصبح في منتصف القرن السابع عشر شاغلًا يشغل أذهان الطبقة الحاكمة، بل على العكس من ذلك، فإن الأوساط الفاعلة في اسطنبول كانت لا تزال تعتقد بتفوق إسلامي – عثماني على المسيحيين الأوروبيين. ويمكن القول إن إشارة عمر طالب كانت

معزولة إذا ما وضعت في السياق العام، وهي تشبه في ذلك إشارة النهروالي قبل أكثر من قرن من الزمان. ومع ذلك، يمكن أن نرقب من خلال الإشارتين بعض التحول الذي طرأ على النظرة إلى أوروبا، والذي يحتمه ما كان يحدث على الأرض من وقائع مستجدة.

في النصف الثاني من القرن السابع عشر، برز دور السفراء والمؤرخين في تعميق المعرفة بأوروبا الغربية. ومن بين السفارات الدبلوماسية المهمة والمبكرة سفارة كارا محمد باشا إلى فيينا في عام 1664، وصحبته نحو مئة وخمسين شخصًا، ما أتاح لعدد كبير من رجال الإدارة العثمانية الاطلاع على جوانب من الحياة السياسية والاجتماعية في عاصمة أوروبية[285]. أما حسين هزارفن، وهو إداري ومؤرخ، فكتب تاريخًا جمع فيه معلومات من مصادر يونانية ولاتينية، وسهّل له ذلك علاقاته ببعض الأوروبيين وبينهم المستشرق أنطوان غالان[286]. وفي نهاية القرن السابع عشر، ظهر كتاب مهم بالعربية هو **جامع الدول** للمؤرخ التركي منجم باشي المتوفى في عام 1702، وقد خصص فيه فصولًا لتواريخ الدول الأوروبية واعتمد في تحريرها على مصادر أوروبية أيضًا. وتحدث منجم باشي عن الشعوب الإفرنجية المختلفة، وعن ملوك فرنسا وألمانيا وإسبانيا وإنكلترا[287].

كان القرن السابع عشر يمثل بحق مرحلةً جديدة من تطور النظر الإسلامي إلى أوروبا؛ إذ تراكمت المعلومات جغرافيًا وتاريخيًا وسياسيًا عن بلدان أوروبا الغربية، إلا

أن هذه المعلومات لم تساهم إلا قليلًا في تبديل الأساس الذي تقوم عليه الصورة التقليدية. فبقي المسلم عمومًا والعثماني خصوصًا مطمئنًا إلى قوته وما يعتقده تفوقه، ولهذا الاعتداد أسبابه التي يستند إليها: فمن جهة، كان اعتقاد المسلم بتفوق إيمانه قويًا وراسخًا؛ ومن جهة أخرى، كانت العسكرية العثمانية - التي اعتمدت على بعض الخبرات الأوروبية منذ القرن الخامس عشر - لا تزال موحدة وقوية وفاعلة أمام قوى ممالك وإمارات أوروبا المفتتة، وكان لكل هذا نصيبه في تدعيم الفكرة القديمة بتفوق المسلم. ومع ذلك، لحظ متنورون عثمانيون بوضوح تدهور الأوضاع الداخلية للدولة، وعكف بضعة عثمانيين على تحليل أسباب الضعف العثماني، ومن بينهم قوجي بيك الذي شرح في رسالة مختصرة إلى السلطان مراد الرابع المجالات التي يبرز فيها الضعف وينتشر فيها الفساد[288].

كذلك فعل حاجي خليفة الذي كانت له اهتمامات أخرى إلى جانب الجغرافيا؛ إذ كتب رسالةً بعنوان **دستور العمل لإصلاح الخلل**، ركز فيها على الجوانب الاقتصادية والإدارية التي يتبدى فيها الخلل والفساد[289]. وكتب حسين هزارفن كتابًا بعنوان **تلخيص البيان في قوانين آل عثمان**، حمل فيه بقسوة على أولئك الذين يخرقون النظام ويفسدون، ولم ينجُ من نقده واتهامه أعلى رجال السلطة والإدارة[290].

لم يكن إدراك الأزمة الداخلية غائبًا تمامًا، وكان بإمكان هؤلاء المتنورين العاملين في الإدارة أو الخدمة السلطانية أن يكوّنوا ملاحظاتهم من خلال مراقبتهم الدؤوبة

الأوضاع التي يعيشونها عن قرب. وكان لاطلاعهم على جوانب من الحياة الأوروبية دور في اكتسابهم وعيًا إضافيًا بأحوال دولتهم من الداخل.

باختصار، لم تغيّر هذه الملاحظات والإشارات والمحاولات كلها سوى الشيء القليل من الأساس الذي بنيت عليه صورة أوروبا في ذهن المسلم في خلال أجيال طويلة، وكان يتوجب انتظار الهزيمة العسكرية المدوية في السنة الأخيرة من القرن السابع عشر ليهتز اطمئنان المسلم الداخلي، وتتصدع الصورة القديمة للغرب الضعيف والمهمل.

كانت هزيمة كارلوفيتز في عام 1699 أول هزيمة من نوعها تتعرض لها قوات الانكشارية، وكانت نتائجها فادحة. فقد خسرت الدولة العثمانية أقاليم واسعة من الأراضي التي كانت تحت سيطرتها، وأبرزت هذه الهزيمة القوة العسكرية لكل من النمسا والروسيا[(291)]. ويمكن القول إن ردة الفعل العثمانية لم تكن بطيئة؛ فالسلطان أحمد الثالث (1703 - 1730)، وهو الذي تلقى النتائج المباشرة للخسارة العثمانية، كان مدركًا أن أفضل ما تقبل به دولته هو فترة طويلة من السلم مع جيرانها، وهذا ما سعى إليه وحققه في النصف الثاني من ولايته. وأدرك هذا السلطان أن الضعف العثماني في المجال العسكري يمكن أن يعوض بالأخذ بالخبرات الأوروبية. وكان يمكنه أن يدرك شيئًا آخر، وهو أن نمط العيش الفرنسي يختص ببعض الميزات غير المتوافرة في اسطنبول. ومن هنا كان ميله إلى تقليد بعض العادات الملكية الفرنسية. ويذكر المؤرخ

جودت في نهاية القرن التاسع عشر: «وقد ظهر في ذلك العصر – عهد أحمد الثالث – ميل الدولة إلى السير في طريق المدنية ورغبتها في ترتيب عسكر منظم غير أنها تركت الرؤوس وتمسكت بالأذناب...»[(292)]. وواقع الأمر أن ثورة شاركت فيها العامة قد أطاحت بهذا السلطان، وأحد الأسباب البارزة لهذه الثورة هذا الميل إلى البذخ وتقليد الإفرنج.

خلال القرن الثامن عشر، حاول خمسة سلاطين على التوالي أن يحققوا بعض الإصلاحات، خصوصًا في الميدان العسكري، وأدت محاولاتهم إلى بعض النتائج المحدودة وإلى بعض التأثيرات ذات المغزى. فإضافةً إلى تأسيس مدارس للهندسة والمدفعية، وإنشاء بعض المؤسسات ذات الصفة العسكرية الأخرى، أُسست في اسطنبول أول مطبعة من نوعها في عام 1727، واستعان عثمان الثالث (1754 – 1757) ببعض الخبراء الأوروبيين لترميم واجهة مسجد، واستخدم مصطفى الثالث (1757 – 1773) ضباطًا أوروبيين لتدريب جنوده وطلابه[(293)].

انطوت مشروعات الإصلاح العثمانية في القرن الثامن عشر على نتائج هزيلة، وليس لنا أن نجيب هنا عما إذا كانت أجهزة الدولة ومؤسساتها هي العاجزة عن استيعاب الخبرات الجديدة من أي نوع كان، أم أن المعارضة التي أبداها زعماء الانكشارية ورجال الدين في رفض كل انفتاح وكل تجربة تأتي من الغرب هي التي لم تسمح لمشروع الإصلاح أن يصل إلى نهايته، أم أن الإصلاح المرجو الذي فشل في المجال العسكري

كان لا بد له من أن يكون إصلاحًا تامًا، وهذا ما لم يحدث على الإطلاق خلال القرن الثامن عشر. لعل هذه الأسباب مجتمعة جعلت من الإصلاحات في خلال عهود متلاحقة غير ذات جدوى. لا تهمنا النتائج الميدانية للمحاولات الإصلاحية بحد ذاتها بقدر ما تهمنا آثارها الذهنية التي خلفتها في عقول بعض المتحمسين لفكرة الإصلاح، ممن كانوا يحيطون بالسلطان على الدوام، وأثر ذلك في التبدل البارز الذي طرأ على نظرة المسلمين إلى أوروبا؛ إذ لم تعد هذه القارة مكانًا بعيدًا ومهملًا ومحتقرًا، وأصبح بالإمكان أول مرة احتذاء أنموذج غربي ومسيحي.

أول من عبر عن ذلك بوضوح محمد جلبي أفندي الذي أوفده السلطان أحمد الثالث إلى باريس في عام 1720 للتعرف إلى المؤسسات الفرنسية وطبيعة عملها وما يمكن اكتسابه أو أخذه عنها. كان محمد أفندي لا يزال يعتقد أن الفرق بين الأتراك والفرنسيين مثل الفرق بين الليل والنهار – والفرنسيون الذين اندفعوا في شوارع باريس لمشاهدة هذا السفير التركي عبروا عن شيء مماثل – ومع ذلك قدم في تقريره صورة عن باريس جعلت السلطان يشغف بنمط العيش الملكي الفرنسي ويندفع إلى تقليده.

إن الطريقة التي يتبعها محمد أفندي في كتابة تقريره هي عقد مقارنات بين مشاهداته في باريس وفرنسا عمومًا، وبين ما يماثلها في اسطنبول، فإننا إزاء عالمين مختلفين وهذا ما كان السفير مقتنعًا به اقتناعًا تامًا، وهذا ما نجده عند السفراء الأتراك على امتداد القرن

الثامن عشر. وحين يلقي محمد أفندي نظرة إجمالية على باريس التي لا شبيه لها في الضخامة بعد اسطنبول، يلاحظ مدققًا: «ليس صحيحًا على الإطلاق أن باريس أكبر من اسطنبول... ولكن نرى عددًا أكبر من الناس في الطرقات لأن النساء لا يستطعن البقاء لحظة في منازلهن... هذا الخليط من الرجال والنساء يظهر المدينة كثيفة السكان وهي ليست كذلك في الواقع»[(294)].

تعود أهمية هذا التقرير إلى أسباب عدة. قدم السفير محمد أفندي أول تقرير مفصل يشرح باعتناء صورة الحياة في مدينة أوروبية، وهذه الصورة لم تكن معروفة من قبل، أو كانت غامضة. من جهة ثانية، حدد هذا التقرير قدر المستطاع ملامح «التقدم» الفرنسي والأوروبي عامة، الذي برز في الجوانب العسكرية والعمرانية والعلمية، بينما أهمل السفير الجوانب الثقافية والسياسية ولم يُعرها اهتمامه. ولهذا الأمر أهميته، لأن المتنورين الأتراك في القرن الثامن عشر ما كانوا ليقرّوا بأي تقدم ثقافي للأوروبيين المسيحيين، وما كانوا ليروا في الأنظمة السياسية السائدة في أوروبا ما يفضل نظامهم. ولهذا، فإن الاعتقاد الذي ساد هو أن التقدم الذي أحرزته أوروبا يتجلى في العسكرية والعمران والعلم، وهي ميادين يمكن إحرازها بجهود الخبراء المتخصصين. ويمكن أن نذكر أخيرًا أن تقرير محمد أفندي قدم أنموذجًا للسفراء الذين جاءوا بعده، والذين كتبوا تقاريرهم مقلدين الخطة والطريقة اللتين اعتمدهما.

مع ذلك، كان بإمكان السفراء أن يخرجوا عن ميدانهم الخاص في كتابة التقارير، كما

أن تطوير صورة أوروبا لم يكن حكرًا على السفراء. وبهذا الخصوص، نذكر الدور الخاص الذي قام به رجل متعدد المواهب والاهتمامات، كان له أن يقدم صورة جديدة لأوروبا التي عاصرها، وأن يساهم في تخطي الحواجز التي تقوم بين العالمين العثماني والأوروبي، المسلم والمسيحي على التوالي.

كان إبراهيم متفرقة (1742 - 1679) هو الشخصية التي ستؤدي دورًا بارزًا في الانفتاح العثماني على أوروبا. فالعمل البارز الذي ارتبط باسمه هو إنشاء أول مطبعة إسلامية في اسطنبول في عام 1727، ويظهر أن هذا العمل ما كان ليقوم لولا حماسته ومواهبه. ومع ذلك، كان تأسيس المطبعة جهدًا مشتركًا بين كثير من الشخصيات المؤمنة بنقل هذا «الاختراع» الذي ظهر في أوروبا. ومن بين الذين ساهموا في تشجيع ذلك السفير محمد أفندي نفسه، وابنه سعيد أفندي الذي رافقه في سفارته إلى باريس، وكذلك الوزير المصلح إبراهيم باشا داماد، وما كان لهذه المطبعة أن تبصر النور لولا تشجيع السلطان[295].

(2)

لم تكن النظرة إلى أوروبا التي طورها المسلمون العثمانيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر هي الشكل الوحيد لوجهة تبدل النظرة الإسلامية إلى أوروبا بشكل عام. ولم تنعكس نتائج العلاقات العثمانية - الأوروبية بالدرجة نفسها في كل مكان من العالم

الإسلامي.

تجدر العودة إلى القرن الخامس عشر؛ ففي الوقت الذي كان فيه العثمانيون يتقدمون في شرق أوروبا، كانت أوروبا الغربية تجدد الحروب الصليبية في أفريقيا الشمالية. وإذا كانت الحروب الصليبية الأولى لم تترك آثارًا تذكر في المشرق، فإن غزوات البرتغاليين والإسبان في المغرب أدت إلى بروز حالة من العداء بين الإسلام والمسيحية لم تكن على الدرجة نفسها من الحدة في العصور السابقة. يمكننا أن نستعيد مع عبارات برنارد لويس أجواء القرن الخامس عشر: «... وفي عام 1415، نقل البرتغاليون الحرب إلى معسكر العدو بعد احتلال سبتة. وأثناء القرن الخامس عشر حاولوا بجهد وتصميم أن يثبتوا أنفسهم في المغرب بعد أن احتلوا لفترة قصيرة الدار البيضاء وطنجة. وقد انتهت المحاولة البرتغالية للتوسع في شمال أفريقيا بانتصار المغاربة في 'معركة القصر الكبير' عام 1578. في غمرة حماستهم لاستعادة البلاد، تعقبوا أعداءهم المسلمين المهزومين من أوروبا إلى أفريقيا، واحتلوا بين سنتي 1497 و1510 سلسلة من المدن على ساحل شمال أفريقيا من مليلة حتى طرابلس في الشرق...»[296].

تشكل «حروب الاسترجاع» أو الحالة الإسبانية وضعًا خاصًا في هذا المجال إذ إن تقدم الكاثوليك وطردهم المسلمين واليهود على السواء قَضَيا على التعايش الإسلامي – المسيحي الذي كان قائمًا من قبل. وانعكس هذا الواقع في أدبيات العصر، وتشكل فتوى الونشريسي أنموذجًا معبرًا؛ إذ إن التعايش الإسلامي – المسيحي أصبح جزءًا من

الماضي، وحل محله عداء تزايد مع مرور الزمن بسبب الاحتكاكات والصدامات المستمرة. يقول الونشريسي: «إن محبة الموالاة الشركية والمساكنة النصرانية والعزم على رفض الهجرة والركون إلى الكفار، والرضى بدفع الجزية إليهم ونبذ العزة الإسلامية والطاعة الإمامية والبيعة السلطانية أو ظهور السلطان النصراني عليها، وإذلاله إياها، فواحش عظيمة مهلكة قاصمة للظهور، تكاد أن تكون كفرا والعياذ بالله...»[(297)].

أوقف ظهور القوة العثمانية محاولات السيطرة الأوروبية في أفريقيا الشمالية، إلا أن الصدامات المستمرة لم تتوقف. فأعمال القرصنة والاحتجاز المتبادل للأسرى كان يمكن أن يطيل أمد نظرة تقليدية، لكن مؤسسة على العداء.

في النصف الثاني من القرن السابع عشر، وفي المغرب الأقصى، استجمع مولاي إسماعيل حول نفسه النفوذ والهيبة. أضاف حكمه الطويل (1727 - 1672) والمتشدد، وطموحه في فرض هيبته على جيرانه، الجديد من التصورات المتبادلة. كان مولاي إسماعيل معاصرًا للويس الرابع عشر. وكان نقد الاستبداد الذي بدأ في فرنسا آنذاك يفضل الاستعانة بالرموز، من هنا تشكل صورة إسماعيل المعادل لصورة المستبد القاسية التي هي تورية لصورة لويس الرابع عشر. وشأن المتسلطين الشرقيين الأقوياء آنذاك، كان مولاي إسماعيل (سلطان فاس ومراكش) مهتمًا بتوثيق صلاته بأوروبا، ومن هنا يأتي دور سفرائه بتوضيح ما آلت إليه النظرة الإسلامية في المغرب إلى أوروبا في نهاية القرن السابع عشر. ومن أبرز هؤلاء السفراء الوزير الغساني الموفد إلى إسبانيا

في عام 1690، وعبد الله بن عائشة السفير إلى فرنسا، والحاج عبد القادر الذي زار بريطانيا في عام [298]1721.

يظهر التقرير الذي قدمه الوزير الغساني المتوفى في عام 1707 متميزًا من جهات عدة؛ إذ عبر فيه عن دقة ملاحظة وسعة أفق وتسامح لا يتفق مع الطابع العام للعصر. لم يكن هدف سفارته الاطلاع على منجزات التقدم الأوروبي - كما بالنسبة إلى السفير محمد أفندي - بل تحرير بعض الأسرى المحتجزين في إسبانيا كما يشير عنوان التقرير: «رحلة الوزير في افتكاك الأسير»، وكان الهدف الأبعد إقامة معاهدة صلح بين البلدين. وبغض النظر عن النتائج التي أدت إليها الرحلة، فإن الوزير الغساني قدم تقريرًا شبيهًا بعمل الإثنوغرافي وعالم الاجتماع، فهو يهتم بسياسة الدولة الأوروبية المعاصرة وبوصف الأخلاق والعادات والنظم. وفي هذا المجال، تتميز معلوماته بدقة لا يتصف بها بعض المصادر الأوروبية المعاصرة له. تحدث عن ديوان التفتيش، وعن مصارعة الثيران التي كانت حتى ذلك الوقت طقسًا شعبيًا. كما اهتم بالناحية الاقتصادية، ونبّه إلى طرائق الزراعة وتربية الحيوانات. وتمكّن من ملاحظة الأثر السيئ الذي تركه اكتشاف أميركا وتراكم الثروة على إسبانيا وشعبها على الرغم من الغنى الفاحش[299].

بعد موت مولاي إسماعيل، استمرت الاتصالات الدبلوماسية مع أوروبا، خصوصًا مع إسبانيا. وفي عام 1766، قام أحمد بن مهدي الغزال بسفارة إلى إسبانيا في عهد مولاي محمد بن عبد الله الذي أرسله بمهمة إلى ملكها كارلوس الثالث، وكان

الهدف منها إطلاق سراح الأسرى المسلمين مثل أهداف السفارات المغربية كلها. وكتب تقريرًا على غرار الغساني عنوانه «نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد»، وهو يعبر بصدق عن فحوى مهمته ومشاعره. واهتم منذ البداية بالموضوع الذي جاء من أجله، إلا أنه اهتم بالمسائل الدينية، وأظهر مواقف متشددة من أخلاق الإسبان وعاداتهم واحتفالاتهم، كما اتخذ موقفًا سلبيًا من مصارعة الثيران. وللوصف الذي يقدمه أهميته البارزة من وجهة نظر تاريخية؛ إذ يُظهر صورة متكاملة لإسبانيا في القرن الثامن عشر، إلا أن معطياته عن المجتمع الإسباني، كما يقول كراتشكوفسكي، قد كيّفتها بقوة وجهة نظره الخاصة كمسلم[(300)].

يشبه تقرير الغزال تقريرًا آخر كتبه محمد بن عثمان المكناسي في إثر سفارة لدى كارلوس الثالث أيضًا في عام 1779. استطاع ابن عثمان الذي أمضى نحو العام في إسبانيا وتنقل في عدد كبير من مدنها أن يخلف تقريرًا مهمًّا من زوايا عدة ضمّنها كتابه **الإكسير في افتكاك الأسير**[(301)]. ونظرته إلى إسبانيا شبيهة بنظرة الغزال، ومطبوعة مثلها بالطابع الديني. وهو أبدى من ناحيته اهتمامًا بتقدم الصناعة والعمران، ومن ذلك ملاحظته ما في مباني مدريد من إتقان وما فيها من تقدم علمي. لاحظ مثلًا: «دار معدة للرسائل يسمونها دار الرقاس يجتمع فيها من المكاتب ما لا عد له، فمن كتب براءة (رسالة) وأراد أن يبعثها إلى بلد يكتب عنوانها»... ويختمها ويدفعها بصندوق بالدار المذكورة. ويتحدث عن معهد لتدريس العلوم البحرية: «فأول ما يتعلم الصبيان الكتابة

والحساب في مكان مخصوص. وبالدار المذكورة مكان آخر فيه سفينة بقلوعها وأحبالها وجميع إقامتها من مدافع وغير ذلك، فمن نجب من الصبيان في الكتابة والحساب ينتقل من تلك المرتبة إلى المرتبة التي فيها السفينة ويتعلم فيها أمور البحر مباشرة. وعندهم بالبيت المذكور كثير من الآلات التي يتوقفون عليها في البحر مثل القوس والبوصلة وكورة العالم وما أشبه ذلك».

لكن تبقى ملاحظات السفير المكناسي عن التقدم الصناعي والعمراني في إسبانيا على الرغم من ذلك عابرة في خضم المشاهدات التي يذكرها. فإذا كان قد استشعر الخطر الذي تحمله الصناعة والقوة الحربية، فإنه لم يعر كيفية امتلاك هذه القوة انتباهه. ولعل ما استشعره من خطر عزز عنده نظرته العدائية. ونلحظ طابع العداء في عنوان الرحلة وهدفها الذي يشرحه على النحو الآتي: «وكان ممن اختصه الله تعالى بالشفقة على عباده والسعي في الصلاح في أرضه وبلاده، والبحث عن أسارى المسلمين الذين بأيدي الكفرة». وهو يرى في شعب إسبانيا شعبًا كافرًا في الدرجة الأولى، فيستدعي الماضي العربي المجيد ليحتقر الحاضر الإسباني: «فخرجنا من المحراب وطفنا بالمسجد، فأخذنا في عد سواريه فأتعبنا ذلك تعبًا شديدًا لأن النصارى دمرهم الله أحدثوا فيه بيوتًا عديدة وكنائس كثيرة لضلالتهم وكفرياتهم طهر الله منهم البلاد». وتسيطر على الرحلة نزعة الجدال الديني، من ذلك «المناقشة التقليدية التي جرت بيني وبينه ذات يوم في شأن المسيح عليه السلام فقلت له ما تقول فيه فقال: إنه ابن الله، فقلت: ما مرادكم بالابن؟

فقال قبحه الله: ذات الله ثلاثة أقانيم الأب والابن والروح القدس. فحل ابن الله في بطن مريم وتكونت ذات عيسى، فهو من جهة الذات إنسان ومن الحيثية إله، فقلت له: الله تعالى لا يشتمل عليه مكان وهو تعالى بذاته ولا يحل بالذات إلا بالصفة ...إلخ».

تلك هي الانطباعات التي كانت تؤسس نظرة المسلمين في المغرب إلى أوروبا ومن خلال إسبانيا بشكل خاص. وتتوضح الصورة أكثر فأكثر من خلال التعرف إلى حالة العلم الجغرافي من خلال كتاب أبي القاسم الزياني (1734 - 1833) الذي اضطر في خلال خمسينيات القرن الثامن عشر أن يمضي ثلاث سنوات عند سواحل فرنسا وإيطاليا، يقدم لنا فكرة عن حالة العلم التي يستمد منها معلوماته عند الحديث عن أوروبا، وذلك في كتابه الكبير **الترجمانة الكبرى في أخبار العالم برًّا وبحرًا**؛ إذ كان الزياني لا يزال واقعًا تحت تأثير الجغرافيين العرب القدماء وتقسيمهم العالم سبعة أقاليم، وهو أعاد في كتابه رسم خريطة الإدريسي من دون أن يتقنها إتقان الأصل. ومع ذلك، بحسب ملاحظة ليفي بروفنسال، كانت هذه الخريطة بالنسبة إلى المغرب أنموذجًا فريدًا؛ إذ لم تكن في متناول أفهام معاصريه[302].

تواصلت نظرة العداء والاحتقار واللامبالاة حتى أواسط القرن التاسع عشر، وهذه اللامبالاة لا يفسرها شيء إلا الوضع الداخلي في المغرب ذاته. فالطاهر بن عبد الرحمن الفاسي الذي زار إنكلترا في عام 1860، يُظهر لنا كيف أن المغرب المنطوي على ذاته كان يمكنه أن يُعيد إنتاج صورة دهرية مدعمة بشواهد معاصرة. وفي تقريره **الرحلة**

الإبريزية إلى الديار الإنجليزية[303] يتحدث الفاسي عن اكتشاف البخار، فيرده إلى مصادفة وقعت لصبي كان يلهو بمروحة متصلة بإناء فرآه رجل فتعجب واستنبط هذا البابور (Vapeur) المعروف بعقله الظلماني. ويمضي الفاسي في تفسيره أسباب اكتشاف البخار، فيقول: «لأن العقل على قسمين ظلماني ونوراني. فالظلماني به يدركون هذه الأشياء الظلمانية ويزيدهم ذلك توغلًا في كفرهم، والنوراني به يدرك المؤمن المسائل المعنوية، كالإيمان بالله وبملائكته ورسله وكل ما يقرب من رضى الله، ومن هذا الباب وصفهم الله في غير آية بعدم العقل وبعدم التفكير وبعدم الفقه». لا تفوت الفاسي ملاحظة أوجه الحياة في عاصمة الإنكليز كوصفه معمل الزجاج ومكتب البرق والبنوك ومتحف السلاح والمعارض ومصانع السلاح. وعلى الرغم من ذلك، فإنه يحتفظ بموقف عداء واحتقار للأوروبيين والكفار. فهو إذ يلاحظ قوة الإنكليز، يستنتج ما يأتي: «جميع المراكب التي عند الإنجليز مائتان وألف. فسبحان من قضى عليهم بالكفر وحتمه عليهم حتمًا. ومن كان في الدنيا أعمى فهو في الآخرة أعمى...»[304].

(3)

وضح لنا أن القرن الثامن عشر حمل معه تفاوتًا في النظر الإسلامي إلى أوروبا، وبرز لدينا اتجاهان مختلفان في التعامل مع أوروبا وفي النظر إليها. ولم تستطع أوروبا الصاعدة بقوتها وعلومها أن تفرض حتى أواسط القرن التاسع عشر الطريقة التي ينظر من

خلالها المسلمون إليها.

لم يكن تطور أشكال متفاوتة من النظر إلى أوروبا نتيجة لتطور أوروبا ذاتها فحسب، بل نتيجة أيضًا للأوضاع الداخلية في المناطق الإسلامية المختلفة.

كانت الاتصالات الإسلامية بأوروبا تحصل من خلال مضيقي البوسفور وجبل طارق، لكن الانطباع الذي بدأ يتكون في الشرق لم يكن مطابقًا للانطباع الذي رسخ في الغرب، فما الذي جعل العثمانيين يرهفون السمع إلى جلبة تقدم أوروبا العسكري، بينما ظهر المغرب وكأنه يتحاشى التنبه إلى الوقائع المستجدة في أوروبا القرن الثامن عشر؟

بالنسبة إلى العثمانيين، جاءت الإشارات الأولى التي نبهت إلى مخاطر القوة الأوروبية مبكرة وسابقة للهزيمة العسكرية. فدولة كبرى كالدولة العثمانية كان بإمكانها أن تبرز رجالًا يجمعون إلى سعة الأفق دقة التأمل، مهما تضاءل عددهم. لكن الهزيمة العسكرية هي التي نبهت شخص السلطان، بالدرجة الأولى إلى المخاطر التي تهدد دولته جراء صعود القوة العسكرية الأوروبية. ليس هذا فحسب، بل إن الذين هزموا واقعيًا، أي قوات الانكشارية، كانوا على نقيض مع شخص السلطان منذ بدايات القرن السابع العشر، وقبل أن تأتي الهزيمة في نهايته.

من هنا نتفهم الإلحاح الذي أظهره خمسة سلاطين متعاقبين في خلال القرن الثامن عشر على الإصلاح العسكري الذي كان يعني في أحوال العصر إدخال إصلاحات جديدة على النمط الأوروبي، وفرضها على قوات الانكشارية التي كانت بدورها

ترفضها بدعم من بعض رجال الدين المتنفذين.

من الطبيعي أن تسمح ظروف هذا الصراع الذي تواصل على امتداد القرن الثامن عشر بالتعرف إلى أوروبا أكثر وأكثر، وباتساع دائرة المؤيدين للإصلاح والمدافعين عنه. ومن جهة أخرى، لم يكن الأوروبيون أنفسهم بعيدين عما يجري في اسطنبول، خصوصًا الفرنسيين الذين أقاموا على الدوام علاقات حسنة مع العثمانيين. ولم يتباطأ هؤلاء الفرنسيون في تلبية طلبات السلطان عبد الحميد الأول (1774 - 1789) ووزيره المتحمس للإصلاح خليل حميد كلها، وأرسلوا بعثة مكونة من عشرات المتخصصين الذين وضعوا في خدمة السلطان ومشروعاته الإصلاحية.

هكذا، كان بإمكان دائرة المدافعين عن الإصلاح، المنفتحين على أوروبا، أن تجد الأحوال الملائمة لتعزز قناعتها، وترسخ أسس نظرة جديدة إلى أوروبا مبنية على الإيمان بأن تقدم أوروبا العسكري والعلمي يمكن أن يستوعب في الإطار العثماني لاستعادة القوة السابقة.

تحولت غائية مشروع الإصلاح ضمن الصراعات الداخلية إلى اقتناع بقضية التقدم كما أبرزتها أوروبا، خصوصًا فرنسا، لدى كثير من المنفتحين على المدنية الأوروبية. كان بإمكان إبراهيم متفرقة أو أحمد رسمي وكثير غيرهما، وهم المعتمدون على دعم السلطان، أن يدافعوا عن وجهات نظرهم وأن ينتقدوا القوى التي تحول دون المضي في المشروع الإصلاحي. وخطا أحمد رسمي في انتقاده الصريح رجال الدين والمحافظين

خطوة واسعة تبشر بنمو فريق واسع من المتنورين المنفتحين على أوروبا ومدنيتها الذين سيبرزون خلال سنوات قليلة.

لم يكن الوضع ذاته في الطرف الآخر من العالم الإسلامي، ولم يشهد المغرب صراعات داخلية من هذا الطراز، فالإدارة لم تكن إلا حاشية السلطان عبيد البخاري، والجيش لم يكن – في عهد مولاي إسماعيل – إلا مجموعة من العبيد: لم تكن مهمة الإصلاح مطروحة طوال القرن الثامن عشر في الإطار المغربي، لهذا كان نمو القوة العسكرية الأوروبية يعني ازدياد خطر العدو الأوروبي، لكنه لم يكن ليعني أي أمر على الصعيد الداخلي. وكذلك فإن «التقدم» الأوروبي، وإن صار معروفًا وملموسًا بالنسبة إلى بعض معاوني السلطان، فإنه لم يكن إلا ليزيد الصورة البغيضة للعدو القديم – الحديث.

يمكننا أن نستنتج أنه لم يكن كافيًا أن يبرز وجه جديد لأوروبا حتى تتبدل نظرة المسلمين إليها، فكان لا بد للعامل الأوروبي من أن يدخل عنصرًا في الصراعات الداخلية ليساهم على نحو فاعل في زحزحة النظرة التقليدية. كان ذلك في القرن الثامن عشر، قبل قيام الثورة الفرنسية التي زعزعت الكثير من القناعات الراسخة، وقبل بروز الوجه الاستعماري لأوروبا في نهاية القرن التاسع عشر.

الفصل الثالث
صورة أوروبا الليبرالية

(1)

قبل قيام الثورة الفرنسية، كان الأتراك العثمانيون قد كوّنوا فكرة لا تعوزها التفصيلات عن بلدان أوروبا من النواحي المختلفة اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا. ويمكن أن نعود إلى **سياحة نامه** لأوليا جلبي في النصف الثاني من القرن السابع عشر، التي قدم فيها معلومات إضافية عرفت على المستوى الشعبي في اسطنبول. وبالنسبة إلى الأنظمة السياسية السائدة في أوروبا، عكست كتابات منجم باشي وإبراهيم متفرقة معرفةً لا تنقصها التفصيلات. وصارت هذه المعلومات متداولة ومعروفة عند الطبقة الحاكمة. ويؤكد لنا ذلك التقرير الذي أعده أحمد باشا بونفال، أحد الخبراء الفرنسيين الذين عملوا في خدمة الدولة، ، ويعود إلى عام 1733 وعنوانه «بعض أحوال تاريخ دول أوروبا»، وهو أحد الكتب التي كانت تلقى على مسامع أفراد الطبقة الحاكمة التي يجري إطلاعها على المسائل العسكرية والسياسية المتعلقة بأحوال أوروبا ودولها[305].

ليست المعلومات السياسية وحدها هي التي أثارت انتباه العثمانيين، وإنما المعارف العلمية أيضًا، فالوزير راغب باشا أمر بترجمة كتب عدة من اللغات الأوروبية، ومنها

كتاب فولتير عن فلسفة نيوتن، ومؤلفات الطبيب الإنكليزي سيدنهام[306]. أما المعلومات الأخرى التي تتناول جوانب من الحياة في البلدان الأوروبية، فلعل انتشارها على المستوى الشعبي كان أشد بروزًا. فعند تسنُّم السلطان مصطفى الثالث العرش في عام 1757، كتب الشاعر حشمت قصيدة في مدح السلطان، عيّن فيها لكل ملك من ملوك أوروبا وظيفة في خدمة الباب العالي، وهذه طريقة تقليدية في المدح، إلا أن الجديد هنا هو أن كل وظيفة تتلاءم والإنتاج البارز في كل بلد أوروبي على حدة[307]. وهنا تظهر معرفة مدققة بما تشتهر كل دولة بإنتاجه: الزجاج البوهيمي، الأناقة الفرنسية، الزهور الهولندية، القماش الإنكليزي. والشاعر حشمت يساهم بدوره في الموضوع الرائج، وهو تقدم أوروبا.

بالنسبة إلى السلطة السياسية في اسطنبول، فإنها لم تكن تنظر إلى دول أوروبا كقوى معادية من غير تمييز. فالتحالف الذي وقع بين سليمان القانوني وفرنسوا الأول منذ منتصف القرن السادس عشر لم يكن وثيقة من غير مضمون، بل على العكس من ذلك، كان لفرنسا على الدوام مركز مميز داخل الدولة العثمانية، سياسيًا واقتصاديًا. وفي القرن الثامن عشر، كان للفرنسيين أن يشاركوا بدور عسكري أيضًا، فمصطفى الثالث وكذلك خلفه عبد الحميد الأول استعانا بخبرات الجنرال الفرنسي دو توت الذي كان عليه بموجب مهمته أن يدرب طلابه من الضباط العثمانيين على فنون العسكرية والرياضيات الحديثة[308]. واستقبلت اسطنبول في عهد عبد الحميد الأول في عام

1 بعثة فرنسية مكونة من عشرات الخبراء، على رأسها شوازل غوفييه (Choiseul Gouffier)، السفير وعضو الأكاديمية الفرنسية. إنها حملة فرنسية مصغرة تذكر بحملة بونابرت على مصر بعد خمس عشرة سنة[309]. أما البعثة التي أعدها الوزير خليل حميد لإرسالها إلى فرنسا للالتحاق بمعاهد فرنسية فإنها لم تغادر اسطنبول بسبب الإطاحة به[310]، وكان على أول بعثة طالبية من نوعها أن تنتظر ما يقرب من أربعين سنة أخرى حتى تتوافر الأحوال التي تسمح لها بالوصول إلى باريس.

قبل قيام الثورة بثلاث سنوات فقط، أوفد ولي العهد - السلطان سليم الثالث في ما بعد - رسولًا هو اسحق بيك إلى لويس السادس عشر، في مهمة يتلخص فحواها - من خلال الرسائل المتبادلة بين ولي العهد العثماني والملك الفرنسي - بأن تحالفًا عسكريّا عثمانيّا فرنسيّا يمكنه أن يحمل الخير للبلدين[311]. لهذا الإلحاح العثماني على هذا التحالف ما يبرره، خصوصًا أن ولي العهد الشاب كان يملك أفكاره حول الإصلاح، التي ستنكشف بعد سنوات قليلة. فالحرب الروسية التركية وقعت فعلًا واستمرت حتى عام 1792، والسلطان سليم الثالث الذي تسنّم العرش في عام 1789، كان عليه بسبب انشغاله بالحرب المستمرة أن ينتظر نهايتها حتى يضع أفكاره الإصلاحية موضع التنفيذ. أما قيام الثورة بحد ذاته فلم يغير من أفكار سليم الثالث عن التحالف العثماني - الفرنسي، حتى احتلال نابليون بونابرت مصر في عام 1798.

إن ما يميز عهد سليم الثالث هو إقامته أول تجربة من نوعها في الإطار الإسلامي،

وتتمثل بإصلاح عسكري عرف باسم «نظام جديد» مدعوم بإصلاح اقتصادي «إيراد جديد». واستقر في ذهن السلطان أن لا غنى عن إقامة علاقات ثابتة مع العواصم الأوروبية، ولهذا أوفد أول مرة في تاريخ الدولة العثمانية بعثات دبلوماسية دائمة إلى أبرز العواصم: لندن وباريس وبرلين وفيينا وبطرسبورغ[(312)].

كان الأتراك العثمانيون الأوائل بين سائر المسلمين الذين تعرفوا إلى الوجه الجديد لأوروبا في إثر قيام الثورة الفرنسية. أما العرب، فليس ثمة ما يشير إلى أنهم قد تنبهوا إلى الحوادث فور وقوعها، وكان ينبغي انتظار حملة بونابرت حتى يتنبه المصريون، وكذلك اللبنانيون، دفعة واحدة، إلى قوة أوروبا وخطرها. فالجبرتي في **عجائب الآثار** لا يشير أدنى إشارة إلى أوروبا والأوروبيين قبل عام 1798، ما يدل على لامبالاة عميقة تجاه هذا الجزء من العالم، تهوله صدمة الغزو كما هالت غيره، فيسعى إلى تفسير الحوادث في ضوء تصرفات صانعيه وأغراضهم. كان موقف الجبرتي حذرًا من الفرنسيين، واتسمت الصورة التي تكونت لديه عنهم بالسلبية، خصوصًا لجهة ما أحدثوه في مصر والقاهرة، وهو يقف موقفًا سلبيًا من تصرفاتهم وأخلاقهم وعاداتهم. أما سلوكه فلن يثير إلا استغرابه ونفوره: «وربما ارتكبوا خلاف ذلك في بعض الأحيان بحسب شهواتهم وميل نفسهم وتحكيم عقولهم ونسائهم لا يستترون ولا يتشحون»[(313)]. مع ذلك، تسنى له أن يناقش بهدوء الآراء التي عرضها الفرنسيون والشعارات التي رفعوها «... وقولهم من طرف الجمهورية ...إلخ، أي هذه الرسالة مرسلة من جهة جمهورهم، أي جماعتهم

لأنهم ليس لهم كبير ولا سلطان أجمعت كلمتهم عليه كغيرهم.. بل يكون أمر دولتهم وممالكهم وأحكامهم وتدبير أمورهم، فأصحاب الرأي والعقل منهم.. بشرط المساواة وعدم الترفع على بعضهم نظرًا إلى المساواة في أصل الخلقة.. فهذا معنى قولهم المبني على أساس الحرية والتسوية، فقولهم حرية أي ليسوا أرقاء كالمماليك.. فالكبير والصغير والجليل والحقير والذكر والأنثى متساويان».

أما نقولا الترك الذي كان حاضرًا في مصر إبان الحملة، فكان بإمكانه أن يستخلص بعض المعلومات عن الثورة الفرنسية، وما أحدثته في أوروبا من تبديل سياسي كبير: «في سنة 1793، حدثت في مدينة باريز بلبلة عظيمة إذ هاج شعب هذه المملكة هياجًا عظيمًا، وتظاهر ظهورًا عظيمًا ضد السلطان والأمراء والأشراف.. وطلبوا نظامات جديدة وترتيبات حديثة. وادعوا أن وجود السلطان بصوت منفرد، أحدث خرابًا عظيمًا في المملكة، وأن أشرافها يتنعمون في خيراتها، وباقي شعوبها يكابدون أتعابها ومشقاتها..». يضيف الترك: «فأنفذوا (يقصد رجال الثورة) كتابات لساير الملوك يعرفونهم على تأييد مشيختهم. وهذه ما تضمنته كتاباتهم، أن كل من يقر بمشيختنا فهو حبيب لنا، ومن لم يقر بمشيختنا فهو عدو لنا، ويستعد إلى محاربتنا... أما الملوك الإفرنجة حين وصلتهم كتابة الفرنساوية نهضوا الجميع باتفاق على قدم وساق، وعزموا على محاربة ذلك الشعب الخارج عن الأسلوب لئلا تتشبه به بقية الشعوب»[(314)].

كان يمكن لأخبار الثورة، أو لصورة أوروبا الجديدة، أن تبلغ مسلمي الهند وفارس. وبالنسبة إلى الهند التي عرفت البرتغاليين والإنكليز منذ القرن السابع عشر، فقد شهدت التأثير اللغوي والمدني الأوروبي، فانطبعت اللغات المحلية، مثل الأوردية، بالمفردات البرتغالية والإنكليزية. كما شهدت المدن الساحلية مثل «سورت» و«بومباي» و«غوا» حضورًا أوروبيًا كثيفًا. كان الحضور الأوروبي المبكر في الهند يسهل على السكان اكتشاف أوروبا، إلا أن المعطيات حول الصورة التي كوّنها المسلمون في الهند في القرنين السابع عشر والثامن عشر ليست في متناولنا. مع ذلك، يمكننا أن نلاحظ الصورة التي تكونت في نهاية القرن الثامن عشر من خلال نص فريد خلفه مغامر من طراز خاص.

كان أبو طالب خان (1752 – 1806) شخصية غامضة، فهو تركي من أصل إيراني، فر في صباه مع والده إلى الهند وتنقل من إقليم إلى آخر، ولا يبعد أن يكون واحدًا من المتعاملين المبكرين مع الإنكليز، وهو لا يخفي صلاته بضباطهم، وهذه الصلة هي التي قدمت له فرصة زيارة إنكلترا وفرنسا والدولة العثمانية، الدول الكبرى في عصره. وبعد رحلة دامت عامين، كتب تقريرًا مفصلًا بعنوان **مسير طالب في بلاد الإفرنج**[(315)] يسمح باستخلاص نظرة هذا المسلم الهندي إلى أوروبا كما رآها بعد الثورة الفرنسية. أما أهدافه من كتابة تقريره فكانت واضحة تمامًا لديه، وهو يحددها بدقة: «إن وقائع رحلة في أوروبا قد تهم مواطني، خصوصًا أن عادات مختلف الشعوب التي زرتها لا تزال مجهولة عند الآسيويين، وأن المسلمين سيأخذون عبرة وفائدة من الاطلاع على العدد

الهائل من المكتشفات التي تشرّف تلك البلاد». وهذا يعني أن جمع أجزاء صورة عالم ما زال في طور الاكتشاف بالنسبة إلى مواطنيه لم يكن بعيدًا عن خاطره.

لهذا، يوضح في مقدمته: «لا بد من أن يأخذ القارئ المتنور في الحسبان الصعوبات التي عشتها، وإذا لم تضجره الكلمات والعبارات الغريبة التي يحتوي عليها الكتاب، فإنني أعده بأنه سيجد في هذا الجدول لحالة الفنون والعلوم في أوروبا ما يزيد معلوماته». وقد فعل حقًا. فهو يتحدث، بعد أن يسهب في شرح جميع التفصيلات المتعلقة برحلته وظروفها والطرق التي سلكها، وبحالة الفنون والعلوم في إنكلترا واصفًا المانيفكتورات والمصانع وخصائص التجارة الإنكليزية. كما يصف طرائق عيش الإنكليز وشكل الحكومة ويتحدث عن شركة الهند الشرقية. وبخصوص إنكلترا، فإنه يميز إيجابيات ومساوئ نظامها القضائي وماليتها. وقبل أن يصل إلى فرنسا، يتحدث عن جغرافية أوروبا وعن الثورة الفرنسية واحتلال بونابرت مصر.

لا يفوته هنا عرض مبادئ الثورة والنظام السياسي الذي أحدثته. وسيتسنى له أن يزور باريس وأفينيون ومرسيليا حيث يتحدث عن العمران وطباع الفرنسيين وعن المرأة الفرنسية أيضًا؛ وإذ سيعود أبو طالب خان إلى الهند عن طريق البر، فإن الفرصة ستسمح له بزيارة اسطنبول في عام 1802، ليتحدث عن الوضع السياسي في ظل سليم الثالث والإنجازات التي حققها. ولا تتوقف فوائد تقريره عند هذا الحد، حيث سيحج إلى النجف بعد المرور ببغداد، ولن يفوته الحديث عن الوهابيين وتاريخهم؛ إذ راقب

الحوادث الكبرى في عصره، وأدرك إلى حد بعيد أنه يقدم صورة عصر ما زال في بدايته.

لم يتأخر تأثر مسلمي الهند بأوروبا، ويصف أحد رجال الدين الأوروبيين الذين زاروا الهند في عام 1824 مدينة ليكناو (Luckanow) قائلًا: إن هذه المدينة تشبه عاصمة أوروبية صغيرة، ويذكر أن سلطان أوود (Auodh) يملك ميلًا خاصًا إلى الميكانيك والكيمياء، وأنه على علم تام بكل ما يجرى خارج الهند. أما خليفته ناصر الدين حيدر (1827 – 1837) فقد ورثَ مَيْلَ سابقِه إلى العلوم والفنون فبنى مرصدًا يشرف عليه أحد الإنكليز الذي لم يكن الأوروبي الوحيد. ففي حاشية هذا السلطان كان يوجد موسيقي ورسام من ألمانيا. أما آخر سلاطين أوود، وهو واجد علي شاه، فكان يستعين بعدد كبير من الفنانين الأوروبيين وأنشأ مطبعة لطبع الكتب بالفارسية والإنكليزية (316).

أما فارس التي لم تكن بعيدة عن زيارات السفراء الأوروبيين، فاندفعت في مطلع القرن التاسع عشر بدورها لتبحث عن مساعدة أوروبية لبناء جيش جديد. والواقع أن احتلال روسيا أرضًا فارسية دفع الشاه فتح علي (1797 – 1834) إلى طلب مساعدة بونابرت الذي كان قد أبدى اهتمامه بفارس باعتبارها طريقًا للوصول إلى الهند. ولم يتأخر فتح علي في سعيه إلى تأسيس جيش قوي، فأوفد بعض مساعديه لهذه الغاية إلى بعض العواصم الأوروبية. وأحد الذين أوفدهم إلى إنكلترا في عام 1815 كان المبعوث ميرزا صالح الذي عاد إلى فارس ليكتب التقرير المعتاد عن مهمته، وضمّنه انطباعاته

كلها، متحدثًا عن المؤسسات البرلمانية في إنكلترا. وإذا كان السفير العثماني محمود رئيف قد حمل إلى لندن معجمًا فرنسيًا، فإن مبعوث الشاه اكتشف الثورة الفرنسية في لندن وأسهب في الحديث عن مبادئها وضمّن تقريره إضافةً إلى ذلك نقدًا لرجال الدين في بلاده[(317)].

(2)

أدخلت الثورة الفرنسية تطورًا جديدًا في صورة أوروبا عند المسلمين. فإضافةً إلى فكرة أوروبا المتقدمة، دخلت فكرة جديدة تتعلق بالنظام السياسي، مفادها أن هذا النظام يقوم على مبدأ الحرية، وهو أمر لم يكن معروفًا من قبل بالنسبة إلى المسلمين.

صحيح أننا نعثر على حالات عدة من التعبير عن الحرية في الآداب الإسلامية الكلاسيكية[(318)]، وصحيحٌ أيضًا أن التعبير الاجتماعي للحرية عندهم اتخذ أشكالًا خاصة به[(319)]، إلا أن الصحيح أيضًا أن مفهوم الحرية بما هو مبدأ سياسي لم يكن معروفًا عند المسلمين، وأول من تنبه إلى مدلوله الأوروبي كان الأتراك الذين استخدموه في عام 1774 في معاهدة كورندجيا؛ إذ استُخدمت الكلمة التركية «سربستية» التي تعني انعدام الحدود والقيود، كما استخدمت لتشير إلى الحرية الجماعية السياسية[(320)]. وأكد السفراء الأتراك في باريس ما يعنيه مفهوم الحرية، فالسفير مورلي أفندي أشار إلى «السربستية»، وكذلك فعل خالد أفندي وعاطف أفندي.

توضحت فكرة الحرية تدريجًا حتى بدأت أوروبا، بالنسبة إلى أنصار الانفتاح، وإضافةً إلى هذا عرف مفهوم الثورة الذي اعتبر أولًا فتنةً واختلالًا وبلبلةً، ثم انقلابًا. كذلك تم التعرف إلى مفهوم الاستقلال، كما عرفت الجمهورية بمعناها الحديث. وكان لاكتشاف هذه المفاهيم أثره في تكوين صورة عن الوضع السياسي الناشئ حديثًا في أوروبا.

كان لهذه الصورة أن تعكس ذاتها في الداخل التركي وبشكل تدرجي. وعلى الرغم من إخفاق تجربة سليم الثالث، فإن خلفه محمود الثاني (1839 - 1809) تابع مسيرته، وكانت إجراءاته أكثر حسمًا، وأبرزها قضاؤه على قوات الانكشارية في عام 1826، فأنهى بذلك صراعًا دام مئتي عام. وتابع افتتاح المعاهد العلمية وأنشأ أول صحيفة يومية. يعكس أحد تصاريح محمود الثاني جانبًا من المبادئ التي أصبحت متداولة في أوروبا في شأن حرية المعتقد. يقول: «إن نوايانا هي في أن يكون المسلمون مسلمين في مساجدهم فقط، ومن وجهة النظر ذاتها يكون المسيحيون مسيحيين في كنائسهم... أريد الاحترام خارج هذه الأماكن لكل المعتقدات، ويحظى الجميع بنفس الحقوق السياسية وبحمايتي الأبوية».

لم تكن تصاريح هذا السلطان بغير مضمون، بل على العكس من ذلك؛ فإليه تعود الإصلاحات الأولى التي عرفتها الدولة العثمانية سياسيًا وإداريًا. فهو الذي بدّل في شكل النظام الحكومي بإحداثه الوزارات والهيئات الخاصة بإعداد المشروعات، كما

أعاد تنظيم الإدارة والقضاء والشرطة والبلديات. أما ابنه عبد المجيد (1861 –) فقد أعلن في بداية عهده ما عرف باسم خط كلخانة الذي تضمن بشكل خاص البنود الآتية: ضمانات للرعايا غير المسلمين ونظامًا ماليّا ثابتًا للضرائب، إضافةً إلى نظام خاص بالخدمة العسكرية. كما أعلن خطًا همايونيًّا في عام 1856 تضمّن، بين قضايا كثيرة، النص على الحرية والمساواة أمام القانون لجميع الرعايا من دون تمييز في العرق أو الدين[321].

من المؤكد أن هذه الإجراءات لم تتم جميعها باختيار حر. ونتج بعضها بضغط من التطورات أو من الدول الأوروبية. مع ذلك، لم تكن هذه الإجراءات السلطانية كلها كافية بنظر مجموعة من الشباب الذين تأثروا بعمق بصورة أوروبا الليبرالية وشعاراتها وآدابها. وكان لهؤلاء تأثيرهم العميق في تركيا.

كان إبراهيم شناسي (1871 – 1826) واحدًا من أولئك الشباب، درس في فرنسا وصادق بعض أدبائها المعروفين. ومعرفته باللغة الفرنسية سمحت له بترجمة نصوص أدبية شعرية. نشر في عام 1858 مجموعةً بعنوان **ترجمة منظومة** تضم مختارات من الشعر الفرنسي. وفي أعماله الأخرى، برز تأثره بالأفكار الليبرالية المعاصرة، ومن المرجح أن تكون أفكار مونتسكيو وروسو قد أثرت فيه بقوة، وكذلك أثر فيه العقلانيون الفرنسيون، وقال بوضوح في إحدى قصائده:

العقل في الرأس يدبر إرادة اللسان

ونور العقل يفرق بين الحسن والقبيح[322]

يكمن تأثير شناسي في التعبير عن الآراء التي تعرف إليها في أوروبا بلغته الوطنية. ولعل أبرز تلامذة شناسي هو نامق كمال (1840 - 1888)، أبرز المتنورين الأتراك في القرن التاسع عشر[323]. كان شاعرًا ومناضلًا سياسيًا، عرفه أبناء جيله باعتباره رسول الحرية والوطنية لتركيزه على هذين المفهومين في أعماله، ومن أبرزها مسرحية تحمل عنوان «الوطن». إن فكرتي الحرية والوطن عرفتا سابقًا، إلا أن دور شناسي ونامق كمال يكمن في بث الفكرتين على المستوى الشعبي إذا جاز التعبير، ونلاحظ أن أفكار الثورة كان يتوجب أن تنتظر حتى منتصف القرن التاسع عشر لتحظى بمؤيديها الأتراك، وتتردد في أعماله بشكل واضح أفكارٌ من نوع: نظام دستوري وفصل السلطات وحريات المواطن [324].

لم يكن تأثير المتنورين الأتراك في القرن التاسع عشر بقليل. وعمل سابقوهم من متنوري القرن الثامن عشر على بث صورة أوروبا المتقدمة ودعوا إلى تقليد تقدمها في الإطار العثماني. أما متنورو القرن التاسع عشر من شعراء وأدباء وصحافيين من أمثال إبراهيم شناسي، وضيا باشا الذي أصدر جريدة **حريت** في لندن، ونامق كمال وعبد الحق حميد وغيرهم، فقد كان لهم أن يبثوا الفكرة القائلة إن الأنموذج السياسي الأوروبي بصيغته الفرنسية هو المثال الذي يتوجب تقليده.

بينما عمل متنورو القرن الثامن عشر في خدمة السلاطين، وجد متنوّرو القرن التاسع

أنفسهم في تعارض مع الحكومة القائمة ومع السلطان بشكل خاص. إلا أن الشيء الذي لم يكن واضحًا لهم هو مقدار الاتفاق والتعارض بين الدين والانتماء الوطني، بين الأفكار الليبرالية والمعتقدات الدينية.

(3)

كان لتشكل صورة أوروبا الحديثة في مصر أن يأخذ مسارًا مستقلًا. فبينما تشكلت صورة أوروبا المتقدمة تقنيًا عند الأتراك على امتداد القرن الثامن عشر، واستغرق اكتشافهم أوروبا الليبرالية القرن التاسع عشر بكامله. كان للمصريين أن يكشفوا الأمرين معًا، وفي مدة زمنية قصيرة.

كان للحملة الفرنسية أن تقطع عزلة مصر دفعة واحدة، وأن تضع هذا الإقليم «الحسن الأحسن»، كما ورد في البيان الأول لبونابرت، في مواجهة قوة أوروبا وأفكارها على السواء. لم يذهب المصريون إلى أوروبا ليكتشفوا منجزاتها بأنفسهم، بل جاءت أوروبا إليهم وفرضت صورة القوي والمعتدي في آن.

وضع الفرنسيون مجموعة من منجزات العلم الأوروبي أمام أنظار المصريين، وهذا ما يصفه الجبرتي: «ومنه أنهم أحدثوا على التل المعروف بتل العقاريب بالناصرية أبنية وكرانك وأبراجًا، ووضعوا فيها عدة آلات الحرب والعساكر المرابطين فيه، وهدموا عدة دور من دور الأمراء وأخذوا أنقاضها ورخامها لأبنيتهم وأفردوا للمدبرين

والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية كالهندسة والهيئة والنقوشات والرسومات والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين حارة الناصرية حيث الدرب الجديد وما به من البيوت..»[325]. أما ما عاينه الجبرتي بنفسه فلم يكن قليلًا: «وعند توت الفلكي وتلامذته في مكانهم المختص بهم الآلات الفلكية الغريبة المتقنة الصنعة وآلات الارتفاعات البديعة والعجيبة التركيب الغالية الثمن المصنوعة من الصفر المموه، وهي تركب ببراريم لطيفة بحيث إذا ركبت صارت آلة كبيرة أخذت قدرًا من الفراغ ...إلخ»[326].

الواقع أن الجبرتي ومشايخ من الأزهر وخارجه رأوا نماذج من آلات متعددة وتقنيات مختلفة، يقول فيها: «ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا»[327]. شاطر الشيخ حسن العطار والشيخ الخشاب وغيرهما الجبرتي إعجابه بالتقنيات الأوروبية. ولم يؤثر في دهشة المصري أمام هذه المخترعات اشمئزازه ونفوره من سلوك الفرنسيين الذي لم يكن سلبيًا كله، فالفرنسيون يحسنون التنظيم ولا يسخرون أحدًا في عمله ويكثرون من العمران: «أما ما أنشؤوه وعمروه من الأبراج والقلاع والحصون بناحية ثغر الإسكندرية ورشيد ودمياط وبلاد الصعيد فشيء كثير جدًا، وذلك كله في زمن قليل»[328].

تلك هي الصورة التي تكونت عند المصريين عن الفرنسيين، وهي مطبوعة بالحذر. لكن، مع ذهاب الفرنسيين، كان للحذر أن يتلاشى لتبقى ذكريات التقدم التقني وما

رافقه من دهشة وإعجاب، وهذا ما يعكسه محمد بيك الألفي، أحد أمراء المماليك، وكانت له تجربة فريدة؛ إذ أقام عامًا وشهورًا عدة في بلاد الإنكليز إبان الحملة الفرنسية في مصر. إن ما رآه الألفي في إنكلترا شبيه بما رآه المصريون من أحوال الفرنسيين: «وقد تهذبت أخلاقه بما اطلع عليه عن عمارة بلادهم وحسن سياسة أحكامهم وكثرة أموالهم ورفاهيتهم وصنائعهم وعدلهم في رعيتهم مع كفرهم، بحيث لا يوجد فيهم فقير ولا ذو حاجة ولا محتاج. وقد أهدوا له هدايا وجواهر وآلات فلكية وأشكالًا هندسية واسطرلابات وكرات ونظارات، وفيها إذا نظر الإنسان في الظلمة يرى أعيان الأشكال، كما يراها في النور. ومنها لخصوص النظر في الكواكب فيرى فيها الإنسان الكوكب الصغير عظيم الجرم وحوله عدة كواكب لا تدرك بالبصر. ومن أنواع الأسلحة الحربية أشياء كثيرة. وأهدوا له آلة موسيقى بداخلها أشكال تدور بمحركات ...إلخ»[(329)].

لم يخلف الألفي تقريرًا، ولو فعل لجاء شبيهًا بتقرير عثماني من القرن الثامن عشر بهرته الآلات والتقنيات الحديثة. في أي حال، كانت دوافع رحلته إلى إنكلترا سياسية، تختلف عن دوافع الطهطاوي في رحلته إلى باريس بعد ربع قرن. وخلال هذه المدة، خطت مصر خطوات واسعة لاستيعاب تقنيات الأوروبيين في ميداني العسكرية والصناعة. كان والي مصر محمد علي قد أرسل لمجابهة الفرنسيين، بينما كان سلطانه سليم الثالث قد أعلن برنامجه للإصلاح.

استهوت فكرة إقامة جيش قوي محمد علي الذي كانت أحواله أفضل من أحوال السلطان، بعد أن قضى على خصومه المحليين، بل أكثر ملاءمة من أحوال السلطان المعاصر له محمود الثاني الذي صار ندًا وخصمًا. كان أحد الإجراءات التي اتخذها إرسال طلاب مصريين إلى عواصم أوروبية للدراسة في معاهدها ابتداءً من عام 18، وهي الفكرة التي راودت الوزير في اسطنبول خليل حميد في عام 1785، ولم يتيسر تنفيذها في اسطنبول أو في القاهرة إلا بعد انقضاء الربع الأول من القرن التاسع عشر.

كان رفاعة الطهطاوي (1873 – 1801) واحدًا من أفراد أول بعثة مصرية إلى باريس، وهو شيخ أزهري حظي بدعم أستاذه الشيخ حسن العطار الذي طلب إليه أن يعد تقريرًا عن رحلته بعد عودته. وهكذا، فإن هذا الطلب لم يأت من عاهل أو وزير بل من أزهري متنور، وقد حقق الطهطاوي رغبة أستاذه وسجل تقريرًا بارزًا في مضماره باللغة العربية. إن **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** الذي كتب في عام 1831 يشبه من أوجه متعددة **سفارة نامه** محمد جلبي أفندي الذي كتب في عام 1721. فالمانيفكتورات والصناعات وتنظيم الجيوش والعمران واتساع الشوارع وخروج المرأة – الأمور التي لفتت السفير العثماني – ستلفت رفاعة الطهطاوي أيضًا. كان على هذا الطالب المصري أن يُدهَش لما أدهش العثماني قبل أكثر من قرن، لكن باريس التي زارها محمد جلبي أفندي في عهد الوصاية غير باريس التي زارها الطهطاوي في عشرينيات القرن التاسع عشر. كانت فكرة ما عن تقدم أوروبا قد بلغت مصر قبل أن يمضي هذا الشاب المصري

ليشاهد منبع هذا التقدم. أكثر من ذلك أيضًا، في طريقه إلى فرنسا ظهر له أن الإسكندرية «قريبة الميل في وضعها وحالها إلى بلاد الإفرنج»: «وإن كنت وقتئذٍ لم أر شيئًا من بلاد الفرنج أصلًا، وإنما فهمت ذلك مما رأيته فيها دون غيرها من بلاد مصر، ولكثرة الإفرنج بها. ويكون أغلب السوقة يتكلم ببعض شيء من اللغة الطليانية ونحو ذلك. وتحقق ذلك عندي بعد وصولي إلى مرسيليا، فإن إسكندرية عينة مرسيليا وأنموذجها»[(330)].

تختلف رحلة الطهطاوي هذه عن سابقاتها من ناحية أساسية. فالهدف من الرحلة هو التحصيل العلمي وليس شيئًا آخر، علمًا أنه رافق البعثة بصفته إمامًا. ويحدد في مطلع كتابه العلوم والفنون المطلوبة لكل دولة من الدول، وهذه العلوم لا يمكن التعرف إليها أو تحصيلها في مصر لأنها واهية أو مفقودة في مصر. ويعدد منها: علم الاقتصاد، علم تدبير العسكرية، علم القبطانية والأمور البحرية، علم السفارة (الدبلوماسية)، فن المياه وصناعة القناطر، الميكانيكا، هندسة العساكر، المدفعية، فن سبك المعادن، علم الكيمياء، فن الطب، علم الفلاحة، الطبيعيات، فن الطباعة، فن الترجمة.

في بداية الكتاب أيضًا، يتوقف الطهطاوي ليحدد معنى أوروبا، حيث يقول: «فمن ذلك أن تفسير بعض المترجمين بلاد أوروبا ببلاد الإفرنج فيه قصور، اللهم إلا أن تكون بلاد الإفرنج تطلق على ما يعم بلاد الدولة العلية، ولكن يناقض ذلك أن الدولة

العثمانية يقصرون بلاد إفرنجستان على ما عدا بلادهم من بلاد أوروبا، ويسمون بلادهم ببلاد الروم، وإن كانوا يعممون أيضًا في لفظ الروم فيريدون به ما يعم بلاد الإفرنج وبعض البلاد الداخلية في حكمهم من بلاد آسيا»[(331)].

هكذا، لم يعد من الجائز بحسب الطهطاوي إطلاق اسم غامض على أوروبا، فهذا الغرب لم يعد بالأمر المبهم أو البعيد، بل أصبح واقعًا مُشاهدًا حتى خارج حدود القارة كما في الإسكندرية مثلًا. عندما يصل إلى مرسيليا يدخل الطهطاوي في أول تجربة مع المدنية الأوروبية؛ إذ لا بد لمن أتى من البلاد الغريبة من أن «يكرتن» قبل أن يدخل المدينة. وإنها لمناسبة له، لا ليتحدث عن الكرنتينة، بل ليتحدث عما أحدثه العمل بالكرنتينة في البلاد الإسلامية من صراع وجدال بين العلماء. فالشيخ المناعي التونسي يحرمها، والشيخ محمد بيرم يقول بإباحتها، ومن اللافت أن يكون الأخير من المعتقدين بكروية الأرض.

من هم الفرنسيون؟ الطهطاوي يجيب بشكل صريح عن هذا التساؤل: «إنهم ينكرون خوارق العادات ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلًا، وإن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وإن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم في الآداب والطرافة تسد مسد الأديان، وإن الممالك العامرة تضع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية. ومن عقائدهم القبيحة قولهم إن عقول حكمائهم وطبائعهم أعظم من عقول الأنبياء»[(332)].

هكذا يدخل مباشرة في عمق المسائل التي تفرق هؤلاء الفرنسيين عن المسلمين. ويعرض آراء تلقى ولا شك اعتراضات عدة، لكنه يعرضها بشيء من الرفق والحياد على الرغم من عدم موافقتها آراءه. لكن حين يتطرق إلى موضوع السياسة الفرنسية، يترجم الدستور الفرنسي ويذكر بنوده كاملة بحياد تام، ثم يعلق عليها ببعض الملاحظات التي تحمل مغزى عميقًا: «ولنذكر هنا بعض ملاحظات فنقول: قوله في المادة الأولى سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى إن الدعوة الشرعية تقام على الملك، وينفذ عليه الحكم كغيره، فانظر إلى هذه المادة الأولى فإن لها تسلطًا عظيمًا على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه العظيم نظرًا إلى إجراء الأحكام. ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية...»[(333)].

لا يكتفي الطهطاوي بهذا المقدار من العرض، بل يعود إلى مسألة الدستور حين يتحدث عن الثورة في باريس وتعديل الدستور، وقد أصبحت مواده أكثر جذرية مما كانت عليه سابقًا. ويلخص حقوق الفرنسيين بعد عام 1830 وبعد «إصلاح الشرطة» أي الدستور، على الوجه الآتي: «الفرنساوية مستوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف والغنى، فإن هذه مزايا لا نفع لها إلا في الاجتماع الإنساني

والتحضر فقط، لا في الشريعة، فلذلك كان جميعهم يقبل في المناصب العسكرية والبلدية، كما أنه يعين الدولة من ماله على قدر حاله. وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية حتى لا يمكن القبض على إنسان إلا في الصورة المذكورة في كتب الأحكام.. ومن الأشياء التي ترتبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة...»[(334)]. إنه يتحدث عن الحرية بتعبيرات واضحة مطابقة لمغزاها في النص الفرنسي. لكن موقف الطهطاوي من الحرية ليس بهذا الوضوح، فحين يبحث عن معادل لهذه الحرية في بلده أو في عقيدته يجد: «ما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان».

عدا هذه الاستطرادات إلى شؤون سياسية ودستورية، فإن الطهطاوي يسهب في شرح أوجه تقدم الفرنسيين، خصوصًا في الميادين العلمية: إن مدينة باريس أعظم مدن الإفرنج التي يرحل إليها الغرباء لتعلم العلوم، ويقدم تفسيرًا لهذا التقدم العلمي: إن من جملة ما يعين الفرنساوي على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها. فإن لغتهم لا تحتاج إلى معالجة كثيرة في تعلمها.

كان مؤلّف **تخليص الإبريز** مأخوذًا باللغة الفرنسية والعلوم التي يمكن أن يستفيد منها وينقلها إلى بلاده، بل إن التقدم الذي يراقبه ليس مقتصرًا على العلوم وحدها إنما

يمكن أن نلاحظه في السلوك والعادات والسياسة والآراء والأفكار. ومن الطبيعي القول إن نظرة الطهطاوي إلى أوروبا تختلف عن نظرة محمد أفندي الذي رأى أن التركي هو فرنسي يقف على رأسه، ففكرة التعارض التي تضع عالمين على طرفي نقيض زالت من ذهنه، بل أكثر من ذلك، ففي نهاية كتابه يصل إلى نتيجة يحاول أن يقرب فيها الفرنسي من العربي. يقول: «ظهر لي بعد التأمل في آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شبهًا بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس...»، ويرى أن الحرية التي يتطلبها الإفرنج كانت أيضًا من طباع العرب في قديم الزمان، كما تنطق به المفاخرة التي وقعت بين النعمان بن المنذر ملك العرب وكسرى ملك الفرس.

يمكن القول أخيرًا إن الصورة التي قدمها الطهطاوي عن أوروبا يمكن تلخيصها على النحو الآتي: قدم إلى معاصريه صورة مزدوجة، وجهها **الأول** يتناول التقدم الأوروبي ووجهها **الآخر** يتناول النظام السياسي في فرنسا بوجه خاص، أو صورة الليبرالية السياسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر. إن أوضاع العصر هي التي حتّمت دمج الجهدين في عمل واحد. فمصر لم تتعرف إلى أوروبا تدريجًا كما الحال بالنسبة إلى تركيا، بل كان أمامها أن تلتقي مع التقدم العلمي والليبرالية السياسية في آن، في وقت لم يعد من المجدي فيه معرفة أيهما سببٌ للآخر. ومن جهة أخرى، اعتقد أن منجزات المدنية الأوروبية يمكن استيعابها، ولم ير أن الشريعة الإسلامية تعارض في ذلك، بل حاول أن يوفق بين فرنسا والعرب، بين الإسلام وأوروبا، وأن يدمج ما يراه

نافعًا في الطرفين: المسلمون يقدمون الإيمان على الرغم مما يتخبطون به من انحطاط، وأوروبا تقدم العلوم على الرغم من ابتعادها عن الدين.

كانت مسألة التوفيق بين الإسلام وأوروبا أيضًا محاولة لأحد معاصري الطهطاوي الذي عاش الأحوال والتطورات نفسها التي شهدتها مصر في القرن التاسع عشر، وهو علي مبارك (1823 – 1893) الذي كتب مؤلفًا ضخمًا يحمل عنوانًا معبرًا: **علم الدين**. كان علي مبارك الذي نشأ نشأة دينية في صباه قد التحق بإحدى المدارس التي افتتحها محمد علي، وقادته الأوضاع إلى باريس (1844 – 1848) في رحلة مشابهة لرحلة الطهطاوي. لكنه أدّى دورًا كبيرًا في النصف الثاني من القرن التاسع؛ إذ أصبح وزيرًا في عهد إسماعيل باشا (1863 – 1879)، وارتبط بعض التحديثات الأساسية والبارزة باسمه وكان من نتاج عمله، من ذلك ما كلفه به إسماعيل من تنظيم العاصمة حتى تكون مرافقها تلك على أمثال ذلك في أوروبا[335]، وتأسيسه المعهد الشهير الذي يعرف باسم دار العلوم.

كتب علي مبارك مؤلفه **علم الدين** بعد ثلاثين عامًا تقريبًا من **تخليص الإبريز**، إلا أن سرد المعلومات يأتي من طريق نوع من الأسلوب القصصي والحوار بين شخصين أو أكثر. وضع الحوار بين الإنكليزي والفرنسي أو المهاجر المصري إلى فرنسا والشيخ الأزهري من ناحية أخرى عالمين متقابلين الواحد إزاء الآخر، ما يعكس طبيعة المعارف التي كان يحملها. فإضافةً إلى ثقافته التقليدية، اكتسب ثقافة حديثة واسعة في أوروبا،

ومن المهم أن نلاحظ أن النقاش بين العقليتين الإسلامية من ناحية والأوروبية من ناحية أخرى كان ينتهي بنوع من الوفاق أو الاتفاق، وهذا ما أمله على الدوام.

يمثل كتاب **علم الدين** نوعًا من الموسوعة يمكن قارئها أن يلم بأوجه التقدم الأوروبي المختلفة. وكان لديه الوقت الكافي ليشرح بإسهاب جميع ما أراد تبيانه وإبرازه، ومن ذلك أنه يفرد للحديث عن البخار مثلًا ما يزيد على 15 صفحة، عدا ما يفرده من صفحات طوال للحديث عن المسرح والتربية والزراعة والجغرافيا وغير ذلك، وعنده أن الإفرنج يعتنون بإتقان بجميع الأشياء[336].

لعل هذا الإتقان هو السبب في تقدم أوروبا الذي يصفه على النحو الآتي: «ومن ثمّ انتظم أمر الملاحة والتجارة، فحسنت بذلك جميع الأحوال، وصلح شأن الناس في الحال والمآل، وحصلت المساعدة الكلية لأحوال الزراعة فأخذت في التقدم، وبعد اقتصار الخلق على جواز البحيرات والأنهار الصغيرة، والسفر في البقاع القريبة، جاوزا المحيط نفسه، فانكشف لهم الغطاء عن جزر وسواحل معمورة بأمم شتى، عارين عن التمدن وأسبابه، فحاربوهم ووضعوا اليد عليهم وأدخلوهم بالقهر تحت طاعتهم، واستحوذوا على أرضهم واستعملوهم في خدمتها لنفعهم ونفع بلادهم، لا لنفع أهلها، فزادت بذلك شهرتهم وقويت سطوتهم على من جاورهم، ولما رأى الغير اتساع دائرة عيشتهم رغب في السير على آثارهم وهكذا، فكان هذا هو أول باعث لأهل أوروبا على الاستحواذ على غالب بقاع الأميركان وسواحل أفريقيا وعدة بقاع من آسيا وعلى جميع

جزائر المحيط الأطلنطيقي والمحيط الجنوبي والمحيط الهندي، حتى صارت بقعة أوروبا أغنى البقاع وأكثرها ثروة...»[(337)].

على الرغم من ذلك، ما كان تقدم أوروبا ليقوم لولا تقدم العرب السالف الذي شمل الميادين كلها. يقول: «فلولا أنّ حنينًا ترجم علوم الفلك من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية في عهد حفيد تيمورلنك ما أمكن كيبلر الفلكي أن يوسع قواعد هذا العلم بما أضافه إليه بالبحث والاستنباط من الطرق التي كانت مرسومة من قبل عند علماء الفلك من العرب...»[(338)]. بل أكثر من ذلك أيضًا، فإذا كان دين الإسلام يحض على طلب العلم، فإنّ «المانع من تقدم العلوم والصنائع في البلاد الأوروبية كان من قبل قس الديانة العيسوية، لكن الأمر في البلاد المشرقية والديار الإسلامية على خلاف ذلك، إذ ليس في أحكام الديانة ما يمنع من التقدم في أي علم من العلوم النافعة، دينًا ودنيا، بل كتاب الله وأحاديث أنبيائه وسائر رسله آمرة بذلك...»[(339)].

إن ملخص فكرة علي مبارك يأتي على لسان الشيخ مخاطبًا ابنه الذي اصطحبه إلى باريس في واحد من تلك النقاشات التي لا تنقطع في كتاب **علم الدين**. يقول الشيخ: «... ما علينا من أخلاقهم وعاداتهم، مليحة كانت أو قبيحة، وإنما علينا إذا رأينا في أوضاعهم وطباعهم وأحكامهم ومبانيهم وغير ذلك شيئًا فيه لبلادنا مزية ومنفعة أحصيناه وحفظناه حتى نجتهد في نقله إلى جهتنا، بالتنويه بين أهل ملتنا، وإظهار محاسنه وبيان منافعه وترغيب الناس فيه...»[(340)].

يثق علي مبارك بالتطور والتقدم اللذين أحرزتها مصر بفضل اتصالها بأوروبا، فحالها اليوم ليس كحالها قبل خمسين سنة[341]. ولعل الفضل في ذلك يعود إلى محمد علي: «جلب إليها من البلاد الأجنبية كل صفة غريبة ثم تبعه في ذلك من بعده ممن ورثها من ولده، فتراها بعد أن كانت زوايا النسيان، مهجورة العمران، لا ذكر لها بين الأمصار، قد كساها التمدن حلل الفخار...»[342].

أيقن علي مبارك أن على مصر أن تأخذ بتقدم أوروبا، كما اعتقد أن الإسلام لا يتعارض مع العلم. كانت هذه هي فكرة الطهطاوي من قبله، كذلك ستكون إلى حد بعيد فكرة خير الدين التونسي.

كان خير الدين التونسي (1810 - 1879) أحد أبطال تجربة إصلاحية شهدتها تونس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولم تكن هذه التجربة نتيجة للاختيار الحر وحده، بل كانت ناتجة أيضًا من الضغوط التي مارستها فرنسا. ولعل خير الدين عبّر عن هذا الوضع المتوتر الذي كانت تمر به تونس، والذي انتهى بالسيطرة الفرنسية، وأمل بتفاديه من طريق إجراء الإصلاحات، إلا أن كتابه يتجاوز أوضاع تونس المقلقة ليقدم محاولة نظرية تشرح ضرورة الإصلاحات على النمط الأوروبي.

في المقدمة التي وضعها التونسي لكتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، يذكر في البداية أن الشريعة الإسلامية لا تعارض الأخذ عن الأوروبيين أو سواهم إذا كان ذلك يحمل منفعة للمسلمين، ويورد أبرز الآراء التي تحض على ذلك في كتب المتقدمين.

كما يورد رأي الشيخ المواق: «إن الشرع لم ينه عن التشبه بمن يفعل ما أذن الله فيه»، ورأي الشيخ محمد بن عابدين: «إن صورة المشابهة فيما يتعلق به صلاح العباد لا تضر»[(343)]. ويذهب التونسي إلى «تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والترتيب ينبغي أن يهجر....»[(344)].

لعل إلحاح التونسي على ضرورة استيعاب تجارب الأوروبيين له ما يبرره، فقد لمس هذا السياسي الجدير ما تحمله القوة الأوروبية من خطر جدي على بلاد المسلمين. وأدرك أن قوة أوروبا العسكرية أو السياسية أو الاقتصادية لا يمكن مقاومتها، فمن المستحسن والحال هذه أن يأخذ المسلمون بأسباب التمدن الأوروبي قبل أن تأخذهم قوته: «إن التمدن الأوروباوي قد تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق»[(345)]. ولهذا يخصص مجمل المقدمة للحديث عن هذا التمدن من جوانبه المختلفة، بعد أن يفند المبررات التي تدفع إلى الأخذ به. وفي نهاية عرضه يفسر التونسي: «إن الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأوروباوية»[(346)]، فيعمد إلى شرح معنى الحرية التي تُقسم قسمين: **الحرية الشخصية** وهي إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه، و**الحرية السياسية** وهي المباحثة في

ما هو الأصلح للمملكة، تُضاف إلى ذلك حرية المطبعة ويقصد بها التعبير.

أما ما حصل عليه الأوروبيون من الحرية فكثير: «ومن أهم ما اجتناه الأوروباويون من دوحة الحرية تسهيل المواصلة بالطرق الحديدية، وتعاضد الجمعيات المتجرية، والإقبال على تعلم الحرف...»[(347)]. «وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية. وبالجملة فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة»[(348)].

هذه هي أوروبا الحرية وهذه أسباب تمدنها وتقدمها، إلا أنه حين يتحدث عن الحرية السياسية يرى أن المشاركة في بحث الأمور السياسية المشهودة في الدول الأوروبية هي من نوع السياسة التي اتبعها الخليفة الثاني: «من رأى منكم فيّ اعوجاجًا فليقوّمه»، وكذلك، فإن انتخاب نواب الأمة يشبه ما يسمى عندنا بأهل الحل والعقد وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي[(349)]. يضاف إلى ذلك أن التونسي في النهاية يرى التخلي عما تتطلبه الحرية، وتفويض شؤون الحكم إلى شخص واحد مستبد إذا زاد الفساد في الداخل وظهر العدو في الخارج[(350)]. وهذا ما ينطبق على وضع تونس، بل على العالم الإسلامي عمومًا.

لا تخلو الصورة التي قدمها خير الدين عن أوروبا من عمق وتفحص وجهد

تركيبي؛ إذ حاول أن يرقب أصول التمدن الأوروبي تاريخيًا، وأن يفسر أسبابه المختلفة، وهو ربط بين تصاعد التمدن وحسن تنظيم أطوار التعليم وتنوّر أبناء العائلة المالكة. إن تفسيرًا من هذا النوع لا يتلاءم مع الإمكانات المحدودة لتفسير تقدم أوروبا فحسب، بل يتلاءم مع ما يراه التونسي أو سواه متطلبات الواقع الإسلامي في إصلاح التربية والتعليم وتنور الهيئة الحاكمة.

رأى خير الدين الخطر الأوروبي، وكانت تونس مجاورة للجزائر التي احتلها الفرنسيون منذ عام 1830، لكنه لم يكن في وضع يسمح له بعرض ظاهرة الاستعمار، أو هذا الوجه من أوجه أوروبا، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ما كانت ظاهرة الاستعمار قد أدركت في ذلك الوقت حتى من أولئك الذين يعانونها. لكن بعض كتابات الجزائريين في القرن التاسع عشر يسمح لنا بتلمس الكيفية التي كان ينظر بها هؤلاء إلى أوروبا.

تبدو الصورة التي يقدمها عدد من المتعاونين مع المحتل باهتة ومصطنعة ومفرطة في الانسحاق أمام قوة الآخر. يقول سليمان بن صيام، وهو جزائري زار فرنسا: «إن ملوك فرانسة لو اتصفوا بالظلم والجور وعدم الرفق بالرعية لما قدروا على تحصيل بعض الغرض من عمارة البلدان وكثرة العساكر البرية والبحرية..». فالمغلوب يتماهى في صورة الغالب، ويقول ابن صيام: «قال (الجنرال) لنا: يا معشر العرب نعلمكم أنكم بمنزلة إخواننا الفرانساوية، ولا فرق بينكم وبينهم عندنا في المحبة والمكانة فأجبناه بأننا

لا نعتقد خلاف ذلك». أما أحمد بن قاد الذي زار باريس في عام 1878 فيبدو مثل سابقه. يقول واصفًا: «ما مررنا بمدينة ولا قرية من مرسيلية إلى باريس إلا ورأينا على حيطانها كتابة غليظة كقوائم الإبل يستخرجها الأعشى من بعيد فضلًا عن صحيح البصر لم نعرف حقيقتها، فسألنا عنها قيل لنا ثلاث كلمات: ليبرطي، إقاليطي، فرطرنيطي، أعني الحرية، الأخوة والمساواة.. ولما استفسرناها وتأملناها ازدادت قلوبنا تعلقًا بمحبة الدولة الفرنسوية، لما علمناه من حريتنا نحن العرب ومساواتنا مع النجباء أولاد فرنسة، وإن كنا لا نساويهم في العلوم والخدمة فإننا نساويهم في العرف والثبات...». لكن ابن قاد نفسه، حين تسنح له الفرصة، لا يتوانى عن الطعن بهذه المساواة: «أفلا تكن مصالح الأوروباويين الذين عددهم يشتمل على نحو الثلاثة ملايين تستحق النظر أكثر من مصالح الأوروباويين الذين عددهم يشتمل على نحو المائتي وعشرين ألفًا، وبأي وجه يحرم التماس النواب منهم للاستئثار معهم في المصالح العمومية أن كانوا في رفقة الأخوة والمساواة كما هو الزعم؟».

كان يتوجب انتظار بعض الوقت حتى يتبلور عند الجزائريين شعورهم القوي بالعداء للاستعمار. إلا أن الجزائر لم تكن البلد الإسلامي الوحيد الذي عرف ضغط الحكم الاستعماري في هذا الوقت المبكر نسبيًا. كانت الهند قد عرفت الحكم الاستعماري قبل زمن طويل، وفي القرن التاسع عشر استقرت السيطرة فيها للإنكليز. وأخذ المجتمع الإسلامي في الهند الذي عرف مؤثرات أوروبية عميقة منذ القرن الثامن

عشر يكوّن، في القرن التاسع عشر، صورةً مستقلة عن أوروبا وصورة مستقلة عن الذات في وقت معًا. ويمكن أن نقارن في هذا المجال جهد أحمد خان بجهود الطهطاوي وعلي مبارك وحتى خير الدين التونسي، فقد اعتنى بإبراز وجه التقدم الأوروبي، كما صرف همته في الشؤون التربوية والتعليمية، إضافةً إلى تحذيره مواطنيه من مخاطر تعاميهم عن الأخذ بالتمدن الأوروبي.

أدّى أحمد خان (1898 - 1817) دورًا بارزًا في الهند، وفي الوسط الإسلامي بشكل خاص. وكان لزيارته المتأخرة إلى إنكلترا أن تضاعف من حماسته للعلوم الحديثة وللنظام الإنكليزي. ورأى أن «الذين يريدون إصلاح الهند الحقيقي يجب أن يجعلوا نصب أعينهم نقل العلوم والفنون والآداب الأوروبية إلى لغة البلاد الأصلية...»[(351)]. كان إعجابه بالمدنية الأوروبية صريحًا: «إن النور اليوم يأتي من الغرب بعد أن كان يشرق من الشرق، فيجب أن نأخذ من أوروبا علومها ومدنيتها، ونسير مع الزمان في مضمار الحياة العصرية، وذلك لا يفقد المسلمين شخصيتهم ودينهم، إنما يفقدهم ذلك الجهل لا العلم»[(352)].

إن إعجاب أحمد خان بتقدم الإنكليز ونظامهم الليبرالي طبع تفكيره وعمله، وهو اعتقد مثل خير الدين التونسي: «أن نشارك الأمم الغربية في معارفهم وأن نزاحمهم في مساعيهم بالمناكب والأقدام في كل خطوة يخطونها لكسب علم أو اختراع عمل، ولا منقذ لنا من براثن الفقر ومخالب الجهل إلا اقتطاف علومهم وإدخال مدنيتهم، ليكون

هناك شيء من التكافؤ بيننا وبينهم...»[353]. لكن أبرز أثر للأفكار الأوروبية فيه هي محاولته تقديم تفسير جديد للقرآن؛ إذ قال إن الوحي كان بالمعنى لا باللفظ، ودعا إلى تفسير القرآن حيث يتفق مع العقل معتمدًا على روحه لا على حرفيته[354]، الأمر الذي أثار النقمة عليه.

(4)

يبدو واضحًا أن صورة أوروبا الليبرالية انتشرت خلال القرن التاسع عشر في أنحاء العالم الإسلامي كلها. ويعود انتشار هذه الصورة إلى أن المسلمين وجدوا في ما أحرزته أوروبا من مدنية وقوة وحرية مثالًا يحتذى وأنموذجًا يقلد. وما جعل انتشار صورة أوروبا المتقدمة والليبرالية واسعًا يعود إلى كون بعض الحكام، تبعًا لأحوال بلادهم الداخلية أو للضغوط الخارجية والداخلية، قد اندفع في تجارب إصلاحية تستلهم العلوم الأوروبية والدساتير المختلفة لدول أوروبا. وكان ذلك ما دامت المصالحة بين الشرق والغرب ممكنة، أو التوفيق بين تقدم الغرب العلمي والسياسي أيضًا وإيمان المسلمين ممكنًا. ومن هنا، فإن الشك لا يرقى إلى صدق هؤلاء الذين أرادوا أن يوفقوا بين الإيمان والعلم، وأغلبهم خرج من بيئات إسلامية عريقة ومتشددة أحيانًا. ومع ذلك، فإن الدعوات إلى هذا النوع من الأخذ عن أوروبا أو التوافق معها أثارت ردات فعل متفاوتة ومختلفة في رفضها أو عدائيتها.

كان جمال الدين الأفغاني (1897 – 1839) أول من أعاد طرح مسألة العلاقة مع أوروبا من زاوية جديدة، فلم يعد الأمر يتعلق بعلومها وتقدمها، وإنما يتعلق بالدفاع عن الإسلام بوجه الأخطار التي تحدق به، وهو أثار عاصفة فكرية إبان إقامته في القاهرة، قادمًا إليها من إيران والهند في الثانية والثلاثين من العمر، حين جمعت قدرته على النقاش وجرأته وتناوله المسائل الراهنة حوله مجموعة من الشبان المثقفين من المصريين والسوريين أيضًا. إن تتبع أفكار الأفغاني ليس بالأمر السهل، لأنه لم يكن ميالًا إلى الكتابة، بل كان ميالًا إلى الحياة العملية وإعداد المشروعات السياسية الكبرى، المخفقة على الأرجح، التي تمحورت حول فكرة توحيد المسلمين لاستعادة قوتهم في مواجهة السياسة الإنكليزية، ولمس خطرها على المسلمين في الهند ومصر.

الواقع أن جزءًا كبيرًا من شهرة الأفغاني يعود إلى هذه الفكرة بالذات، وما بذله من جهد ونشاط في سبيل تحقيقها، إلا أن أهميته يمكن أن ننسبها إلى كونه حقق، من خلال كتابته القليلة وسجالاته، موقفًا متكاملًا من الخطر الأوروبي وما يتوجب على المسلمين أن يبذلوه في سبيل درء هذا الخطر.

أبدى الأفغاني إعجابًا بشعارات الحرية والمساواة والأخوة، وهي شعارات الثورة الفرنسية الكبرى، خلال وجوده في مصر. وذكر أن «أول ما شوقني للعمل في بناية الأحرار، عنوان كبير خطير: حرية، مساواة، إخاء، غرض منفعة الإنسان، سعي وراء دك صروح الظلم، تشييد معالم العدل المطلق. فحصل لي من كل هذا وصف للماسونية،

وهو: همة للعمل، وعزة نفس وشمم، واحتقار الحياة في سبيل مقاومة من ظلم»[355]. وقد أظهر في مصر وبعد مغادرته لها تعلقًا بالنظام الدستوري، كما أبدى انجذابًا لفكرة الاشتراكية.

إلا أن أفكاره هذه ستتعدل مع مرور الزمن. وها هو يهاجم في رسالة «الرد على الدهريين» فولتير وروسو وما نتج من الثورة الفرنسية من ابتعاد عن الدين. يقول: «الشعب الفرنساوي شعب قد تفرد بين الشعوب الأوروبية بإحراز النصيب الأوفر من الأصول الستة، فرفع منار العلم وجبر كسر الصناعة في قطعة أوروبا بعد الرومانيين، وصار بذلك مشوقًا للتمدن في سائر الممالك الغربية.. حتى ظهر فيهم فولتير وروسو يزعمان حماية العدل ومغالبة الظلم وهداية العقول، فنبشا قبر أبيقور الكلبي وأحييا ما بلي من عظام الناتوراليسم (الدهريين)، ونبذا كل تكليف ديني وغرسا بذور الإباحة والاشتراك، وزعما أن الآداب الإلهية جعليات خرافية، كما زعما أن الأديان مخترعات أحدثها نقص العقل الإنساني...»[356].

جاء هذا الموقف في الرسالة المنهجية الوحيدة التي كتبها الأفغاني، وهي رسالة الرد على الدهريين، وهو كتبها في الهند بعد مغادرته مصر منفيًا، بعدما لمس انتشار المذهب الطبيعي «النيتشر» الذي كان من بين أبرز مروّجيه السيد أحمد خان. وواقع الأمر أن هذه الرسالة هي أول محاولة من نوعها للرد على مذهب أوروبي واسع الانتشار، اكتسب مناصرين بين مسلمي الهند، على الرغم من مفارقته مبادئ الإيمان الديني. وردُّ

الأفغاني محاولة لإبراز ثغرات هذا المذهب كما رآها، ومحاولة لتبيان عظمة المبادئ الدينية وسموّها. فهم الأمور على النحو الآتي: «وعلى زعم داروين هذا، يمكن أن يصير البرغوث فيلًا بمرور القرون وكر الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثًا كذلك. فإن سئل داروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظنًا، وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في اختلاف كل منها عن الآخر في بنيته وأشكال أوراقه... فأي فاعل خارجي أثر فيها حتى خالف بينها، مع وحدة المكان والماء والهواء، أظن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه»[357].

يستغرق رد الأفغاني على الطبيعيين صفحات قليلة من رسالته القصيرة أصلًا، ليتحول بعد ذلك إلى السجال الذي يستعير مادته من التاريخ والأخلاق والعقيدة. ولعل أهمية الخطاب الذي تتضمنه الرسالة تتمثل بما أبرزه من موقف رافض للوجه الإلحادي الطبيعي الذي تظهر من خلاله أوروبا في زمنه، وهو أول موقف متكامل من نوعه. وتتمثل أهمية الرسالة، من ناحية أخرى، في كونها شكلت خطابًا أيديولوجيًا سينسج على منواله تلامذه الأفغاني الذين جاءوا من بعده.

لا يتوقف جهد الأفغاني الفكري عند هذه الحدود، بل يمكن أن ننسب إليه قبل أي مسلم آخر كشفه وجه أوروبا الاستعماري. فجلّ المقالات التي كتبها مع زميله وتلميذه محمد عبده في مجلة **العروة الوثقى** التي صدرت في باريس خلال شهور من عام 1884،

هدفت إلى فضح السياسة الإنكليزية في الهند ومصر والسودان، وجاء في افتتاحية المجلة: «بلغ الإجحاف بالشرقيين غايته، ووصل العدوان فيهم نهايته، وأدرك المتغلب منهم نكايته، خصوصًا في المسلمين منهم، فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جورًا، وذوو حقوق في الإمرة حرموا حقوقهم ظلمًا... ولّما تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضر من إفراط الطامعين في أطماعهم، خصوصًا من جراء هذه الحوادث التي بذرت بذورها في الأراضي المصرية من نحو خمس سنوات بأيدي ذوي المطامع فيها...»[358]. ولعل **العروة الوثقى** تمكنت خلال مدة قصيرة من أن توضح آراء الأفغاني في الاستعمار وأسباب انحطاط المسلمين، والرد الإسلامي المطلوب على الاستعمار والانحطاط.

الواقع أن الاستعمار الذي قصده في **العروة الوثقى** هو الاستعمار الإنكليزي، وكان يأمل خلال وجوده في فرنسا، وفي روسيا في ما بعد، أن يؤلب بعض الدول الأوروبية على مطامع الإنكليز. لكنه صار مع مرور الزمن يطابق بين صورة أوروبا والاستعمار. يقول في خاطرة بعنوان الاستعمار: «برز الأوروبيون بضروب السياسة لتوسيع ممالكهم، وتفننوا بإيجاد الوسائل المؤدية لذلك، وكان أسبقهم في الدهاء وأكثرهم في الاستيلاء الإنجليز، وهم في مقدمة من رأى من دول الغرب أن فتح البلاد، وتملكها بالجيوش والكفاح والقتال من مزعجات الأمور، وأن الدخول من باب المكر واللين والخديعة والختل، أوفر وأسهل وأقرب وأفعل..

إن هذا الاستعمار لغة واصطلاحًا ومصدرًا واشتقاقًا لا أراه إلا من قبيل أسماء الأضداد، وهو أقرب إلى الخراب والتخريب، وإلى الاسترقاق والاستبعاد، منه إلى العمار والعمران والاستعمار. لا تسير دول الاستعمار إلا إلى البلاد الغنية في ثروتها ومعادنها وخصب تربتها، ومن كان أهلها في الدرك الأسفل من الجهل، وقد خيم عليهم الخمول، لا يبدون حراكًا، ولا يقربون عراكًا»[(359)]. هذا هو الاستعمار، أما الرد عليهم فهو في وحدة المسلمين وعودة هؤلاء إلى حقيقة دينهم الذي حوى الشرائع كلها: «فنرى أن القرآن قد سبق أولئك العلماء في فن الثورة.. وهكذا ترى في القرآن، إما إشارات إلى كليات العلوم وقواعدها، وإما صراحة، وقد يطول الشرح في تتبعها كلها..»[(360)]؛ وإذ يرفض الأفغاني مذاهب السوسليست (الاجتماعيون) النهلست (العدميون) والكيمونيست (الاشتراكيون) لأنها على اتفاق في أن جميع المشتهيات الموجودة على سطح الأرض منحة من الطبيعة وفيض من فيوضها، والأحياء في التمتع بها سواء... ومن مزاعمهم «أن الدين والملك عقبتان عظيمتان وسدّان منيعان يعترضان بين أبناء الطبيعة ونشر شريعتها المقدسة (الإباحة والاشتراك)»[(361)].

إذا كان يرفض هذه المذاهب الوافدة من أوروبا لما احتوته من مزاعم تتنافى مع الدين، فإنه يجد، على العكس من ذلك، أن الاشتراكية الحقة موجودة في الإسلام، لأن الاشتراكية الغربية انبثقت من رغبة عارمة في الانتقام من الحكام. أما الاشتراكية في الإسلام، فهي ملتحمة مع الدين الإسلامي ملتصقة في خلق أهله. وكل اشتراكية

تخالف في روحها وأساساتها اشتراكية الإسلام التي سبق ذكرها، فلا تكون نتيجتها إلا ملحمة كبرى، وسيل الدماء ولا سيل العرم من الأبرياء. «إن اشتراكية الإسلام هي عين الحق، والحق أحق أن يتبع»[(362)].

هكذا، يتبلور الدور البارز الذي أدّاه الأفغاني في إظهار وجه أوروبا الاستعماري والظالم للشعوب. بل «فليعلم كل مسلم أن من نيتها (إنكلترة) انقراض هذا الدين وأهله من وجه الأرض وإن لم يكن ذلك عليها بيسير»[(363)]. ولهذا، فإن الرد الإسلامي لا بد من أن يكون باجتماعهم وعودتهم إلى دينهم.

كان محمد عبده (1905 – 1849) معاونًا للأفغاني في إصدار **العروة الوثقى**، وشريكًا في أفكاره خلال تلك المدة. ولعل التلميذ ابتعد عن تعاليم أستاذه، خصوصًا في إهماله النشاط السياسي والتحريض أو في اعتقاده أن مهادنة الإنكليز يمكن أن تعود ببعض الفائدة على المصريين. إلا أن النقطة المشتركة بين عبده والأفغاني تبقى في عودة المسلمين إلى فهم تعاليم دينهم الحقيقية وزوال أسباب انحطاطهم الراهن. وتيسر لعبده الذي وضع على عاتقه مهمة إحياء العقيدة الإسلامية في النفوس وإصلاح مؤسسات التعليم، أن يرد على منتقدي الإسلام، وأن يستعيد في رسالة قصيرة أسس الإيمان والتوحيد الإسلاميين، إضافةً إلى تفسيره القرآن تفسيرًا يُراد منه إظهار صلاحيته المستمرة.

في الدفاع عن الإسلام ضد الانتقاد الموجه إليه من أحد الأوروبيين، يرى عبده أن لا

علاقة للمسيحية كدين بالتمدن الحاصل في أوروبا، لأن المسيحية تهمل شؤون الدنيا، فمن أين يمكن لهذه المدنية المادية أن تتصل بالمسيحية الزاهدة المتقشفة؟ أما الإسلام فليس ديانة روحانية، بل هو دين للدنيا والآخرة، والدليل على ذلك أن المسلمين قد بدأوا بالبحث عن العلوم بعد سنوات قليلة من انبثاق الدعوة[(364)].

إذا كان قد انحط شأن المسلمين في ما بعد، فلا يعود ذلك إلى أصل عقيدتهم، بل يعود في الأغلب إلى ابتعادهم عن هذه العقيدة. أما رسالة التوحيد فإنها أكثر من مجرد عرض لأصول العقيدة. وإذا كان الشيخ عبده قد أراد من خلالها بسط قواعد الإيمان، فإنه أراد أن يبين أيضًا أن الإنسان يتم له من خلال التوحيد أمران عظيمان كثيرًا ما حرم منهما، هما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، بهما تكمل إنسانيته وبهما يستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فطر عليها[(365)].

بحسب محمد عبده، فإن نشأة المدنية في أوروبا إنما قامت على هذين الأصلين. فلم تنهض النفوس للعمل ولم تتحرك العقول للبحث والنظر إلا بعد أن عرف كثير أنفسهم، وأن لهم حقًا في تصريف اختبارهم وفي طلب الحقائق بعقولهم. إن نهضة أوروبا التي ظهرت منذ القرن السادس عشر ليست إلا شعاعًا سطع عليهم من آداب الإسلام ومعارف المحققين من أهله في تلك الأزمان[(366)].

قال الشيخ عبده في إحدى فتاويه: «قامت الأدلّة من الكتاب والسنّة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين،

وإن الذين يعمدون إلى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية أيتامهم وما فيه خير لهم لم يفعلوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي...»[(367)].

واقع الأمر أن الشيخ عبده كان متيقنًا من تقدم أوروبا وحاجة المسلمين إليها، لكن الأمر لم يقتصر على هذا الحد؛ إذ إن تفسيره العقيدة الإسلامية أراده أيضًا أن يكون موافقًا للعقل: «إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي، كما لا يستقل الحيوان في درك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها، بل لا بد معها من السمع لإدراك المسموعات مثلًا، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات. والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله والإذعان لما تكشفه له من معتقدات وحدود أعمال. كيف ينكر على العقل حقه في ذلك، وهو الذي ينظر في أدلتها ليصل منها إلى معرفتها، وأنها آتية من قبل الله؟»[(368)]. ورأى أيضًا أنه يتوجب تحرير الفكر الديني من قيد التقليد.

من جهة أخرى، لا يتعارض الإسلام مع العلم: «إن رسالة النبي اشتملت على دعوة الناس إلى العلم، فإن الله عرض عليهم جميع ما بين أيديهم من الأكوان، وسلّطهم على فهمها والانتفاع بها، بدون شرط ولا قيد إلا الاعتدال، والوقوف عند حدود الشريعة العادلة»[(369)]. ينبغي أن نتفهم بالنتيجة أن صورة أوروبا المتقدمة علميًا كانت تملي على الشيخ عبده الموقف الآتي: «إنه ينبغي مباراتهم في هذا العصر، بعمل المدافع

والبنادق، والسفن الحربية البحرية والبرية والهوائية، وغير ذلك من الفنون والعدد العسكرية. ويتوقف ذلك كله على البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية، فهي واجبة على المسلمين في هذا العصر لأن الواجب في الاستعداد العسكري لا يتم إلا بها»[(370)].
ويبقى أن الشيخ محمد عبده الذي وضع على عاتقه مهمة الإصلاح التربوي، إضافةً إلى نزع ما علق بالعقيدة من أوهام وخرافات، نظر بريبة عميقة إلى المؤسسات التربوية التي أنشأها الأوروبيون.

من المؤكد أنه قد قبل فكرة تقدم أوروبا، أن تقدّم أوروبا علميًا وعسكريًا وسياسيًا كان دافعًا قويًا لديه ليعيد فهم العقيدة الإسلامية، بل ليتبنى مشروع الإصلاح الديني. وهذا المشروع بحد ذاته كان يتعارض مع النزعة القائلة بإمكانية التوفيق بين إيمان المسلمين وتقدم أوروبا.

إن العودة إلى أصل العقيدة الإسلامية وتبيان صلاحيتها لهذا الزمان، والرد على ما يأتي من أوروبا من مذاهب تشغل عقول بعض المسلمين، مشروع تبنّاه الشيخ حسين الجسر بشكل صريح، وبذل في ذلك محاولة جمعت في آن جهد الأفغاني في «الرد على الدهريين» وجهد عبده في «رسالة التوحيد».

كان الشيخ حسين الجسر (1845 – 1909) قد التزم منذ بداية حياته العملية الابتعاد عن الشؤون السياسية، وانصرف بكليته إلى مسائل التربية والتحصيل، واعتقد شأنه شأن سائر معاصريه أن التربية هي السبيل إلى ترقية الأمة، بل اعتقد أن التربية – في

تفسيره تقدم أوروبا - هي التي كانت في أساس رقي الأوروبيين، يقول: «اعلم أن الغربيين، لما انتبهوا من نوم الغفلة واستيقظوا من سبات الغباوة وجدوا أن أحسن طريق لترقيهم في معارج الكمال وصعودهم على ذروة المدنية.. هو انتشار المعارف بينهم وتعميمها بين الكبير والصغير والغني والفقير والعظيم والحقير»[(371)].

يقر بتقدم الأوروبيين في مجالَي الصناعة والزراعة، ولا يرى مانعًا من تقليدهم في هذه المجالات: «أجل إنه يلزمنا الجد في السعي وراء تحصيل المعارف العصرية والترقيات الوقتية في الصنائع والفنون والتجارة والزراعة حتى نجاري جيراننا الغربيين ونقتدر على الثبات تلقاءهم حسب مقتضيات الأحوال»[(372)].

يعتقد أننا قد لا نحتاج إلى مدة ستة قرون التي احتاج إليها الغرب لبلوغه تقدمه. ويقول: «يمكننا أن نستعين بما وصلت إليه يداه (يدا الغرب) ونتخذه أساسًا ونبني عليه، وهو كان يسعى على غير أساس متين وفي منهج غير مستبين، فالفرق بيننا وبينه ظاهر لكل متدبر أريب. والخلاصة أن الطفرة من المحال العادي فلا نحاول خرق العادة ونسلك سبيل العجلة...»[(373)]. لكن ما وصل إليه الغرب يقتصر عند الشيخ الجسر على الشؤون المادية، أما الشعارات والآراء والأفكار فإنها لا تلقى لديه أي صدى. إن فكرة الحرية التي شغلت غيره من أقرانه في القرن التاسع عشر لا تثير عنده أي مواقف، وهو لا يرى أن الغرب يمكنه أن يطرح أي تحدّ أمام النظام السياسي الإسلامي.

يقول الجسر بوضوح: «الخلافة لها المنزلة العليا في المذهب الإسلامي، إن الإسلام والسلطان توأمان، كل واحد منهما لا يصلح إلا بصاحبه فالإسلام والسلطان حارس. ومن الأحكام الإسلامية أيضًا أنه يجب شرعًا على كل مسلم ومسلمة السمع والطاعة لولي الأمر والنصيحة له، ولزوم جماعة المسلمين ويحرم على كلّ مفارقتهم لولي الأمر والنصيحة له»[374].

لهذا، لا ننتظر أن نجد لديه اهتمامًا بمسالك الاستبداد والثورة على الحاكم التي كانت تشغل أذهان بعض معاصريه. فالتحديات الغربية في مجال السياسة لم تقلق الشيخ الجسر، لكن ما أقلقه بشكل خاص تلك النظريات المادية النشوئية التي تستهوي بعض الشبان من المسلمين، والتي تعرّض أسس الإيمان الديني للخطر، وتظهر كأن طريق العلم تفترق عن طريق الإيمان.

الواقع أن كتابه المعروف تحت اسم **الرسالة المحمدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية** (1888)، وهو أشهر مؤلفاته على الإطلاق، قد تضمن بشكل أساس ردًا على بعض النظريات الحديثة التي تعرّف إليها من خلال الترجمات العربية، ومن خلال الصحف التي كانت تعرض الاكتشافات العلمية وتلخص النظريات المعاصرة الناشئة في أوروبا. وإذا كان الجزء الرئيس من الرسالة يتعلق بالجدل مع أنصار المادية النشوئية، فإن الداعي إلى التأليف وهدفه أشمل من ذلك. أراد الجسر تأكيد كون الدعوة المحمدية هي دعوة صحيحة في الأصل، وأن الشريعة الإسلامية

صالحة لكل زمان. فإذا كانت الاكتشافات العقلية العلمية تناقض ظاهريًا ما جاء في القرآن، فإن ذلك يعود إلى خطأ في تأويل النصوص الشرعية؛ إذ إن هذه النصوص تتفق مع العقل، ويقول في نهاية جداله مع الماديين: .. فبعد هذا البيان أيّ إشكال مع البيان لكم أيها الماديون في نصوص هذا المقام ما دامت تنطبق على العقل بأقرب تأويل.

بقي كثير من نصوص الشريعة المحمدية أخال أنكم باطلاعكم عليها تنكرونها في أول الأمر لعدم معرفتكم توجيهها، وما قاله علماء الشريعة في معانيها وكيفية اعتقادها، لكن إذا سألتم أهل الذكر والمعرفة من أتباع محمد لا تجدون شيئًا منها إلا له انطباق صحيح على قانون العقل لا يخالفه بأدنى مخالفة، لكن المدار على المذاكرة مع علماء الشريعة المتبحرين فيها العالمين بقواعدها المحيطين بما قاله أجلاؤها في تفسير نصوصها[375]. وكان الشيخ محمد عبده قد توصل قبل سنوات قليلة إلى ما يشبه هذا الموقف لناحية أن الشريعة لا تتناقض مع العلوم العقلية، وبقي أن ننظر إلى الطريقة التي اتبعها الشيخ الجسر في الاستدلال على ذلك.

يلخص الجسر النشوئية على النحو الآتي: «اعلم أن لقدمائنا في أصل هذا العالم وتكون تنوعاته من السماويات والأرضيات مذاهب شتى، ولكن الذي قر عليه الأمر الآن وكشفه لنا الاختبار والدليل، أن أصل هذا العالم من سماويات وأرضيات أمران: المادة وقوتها (حركتها)، وهما قديمتان متلازمتان من الأزل لا يتصور انفكاك إحداهما عن الأخرى. أما المادة فهي الأثير المالي الخلا. وهو الهيولي في أبسط ما يمكن تصورها،

وأما القوة فهي حركات أجزائها الفردة المتماثلة في الذات المتخالفة في الصفات المتغيرة في الأشكال. ونقول إنه ليس لتلك الحركة سبب إلا نفسها، ثم أن الأجرام السماوية، وهي الكواكب والكائنات الأرضية من جمادية وحيوانية ونباتية تكونت من المادة بواسطة حركتها وحدثت بعد أن لم تكن حدوث المعلول عن علته بمقتضى الضرورة، وليس للمادة ولا لحركتها إدراك وقصد في تكوين شيء منها، فبتجمع الأجزاء على كيفيات مخصوصة حصل مادة سديمية أي أجسام صغيرة وتجمعت على بعضها بناموس الجاذبية. وبعد ذلك أوصلنا البحث والاكتشاف ومشاهدة أعمال الكيمياء إلى أنه بتجمع بعضها وامتزاجه على نسب مخصوصة تكونت المعادن والأجسام المادية ...إلخ»[(376)].

يردّ على ما تتضمنه هذه النظرية المادية على النحو الآتي: «1 – إذا كانت العلة الأولى قديمة كما زعمتم، فكيف يصح الحكم بأن تلك المعلولات لها حادثة مع أن علتها موجودة منذ الأزل؟ ونظم الدليل بوجه الاختصار هكذا: لو كانت علة التنوعات وهي المادة وحركتها قديمة لكان الاستعداد لها قديمًا. ولمّا لم يكن الاستعداد قديمًا لم تكن العلة المذكورة قديمة... إن الاستعداد حادث والتنوعات حادثة ولكن المادة وحركتها قديمتان. أقول لكم وقبل الاستعداد ماذا كانت المادة وحركتها تفعلان في الأزل؟ وكيف يمر على المادة الأزل وهي متحركة حركة عقيمة غير منتجة؟ 2 – إن الحادث لا بد له من أمر يحدث عنه ويترجم به وجوده على عدمه ويخرج به من ظلمة العدم إلى نور

الوجود. وإلا فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو من المحاولات البديهية»[377].

هكذا يدحض الجسر، من وجهة نظره، النقطة المركزية التي تقوم عليها هذه النظرية، فإنه يضيف إلى ذلك تشكيكه في بعض النتائج التي توصل إليها العلم، لكن إذا ثبت بعض الاكتشافات ثبوتًا قطعيًا فلا بأس من تأويله تأويلًا يتلاءم مع نصوص الشريعة: «لو فرض وصولكم إلى أدلة يقينية قاطعة على وجود الإنسان بطريقة النشوء واعتقدتم بالدين الإسلامي الذي أساسه أن الله تعالى هو الخالق للأكوان، ولا تأثير لسواه فيها، فلا مانع يمنعكم من تأويل تلك النصوص وحرفها عن ظاهرها للتوفيق بينها وبين ما قدم لديكم حينئذ كمّ الأدلة اليقينية ولا تخرجون بهذه الطريقة عن الدين الإسلامي...»[378].

يطالب في النهاية بألّا يعترض العلماء المسلمون على تلك الاكتشافات القاطعة التي لا مجال لإنكارها، كاكتشاف أميركا مثلًا: «... وإذا وجد كما زعم أن الاعتقاد بوجودها يستلزم قطعًا الاعتقاد بأن الأرض كرة فله أن يأخذ بقول من قال من أجلّ علماء الملة الإسلامية بكروية الأرض كالإمام الرازي، ويؤول الظاهر من النصوص الشرعية التي يتبادر منها أن الأرض مبسوطة بتأويلات موافقة، فيقول مثلًا في النص القرآني الذي يقول والأرض بعد ذلك دحاها أن المراد بالدحو تسوية ظاهرها أي جعلها صالحة للسكنى»[379].

هكذا، يضع الجسر نفسه في مواجهة العلم (الأوروبي) حين يظهر العلم وكأنه

يتجاوز حدود الإيمان. أما ما يصرف الجسر جهده في برهانه فهو الإيمان بالله تاركًا للأوروبيين أن يكتشفوا العلم.

مع ذلك، وضع الأفغاني ومعه عبده والجسر ما يمكن أن نسمّيه أسس الحوار الأيديولوجي الذي برز معهم في أواخر القرن التاسع عشر. فبينما كان الطهطاوي وعلي مبارك وخير الدين التونسي قد رسموا صورة التقدم والليبرالية الأوروبية كما تراءت لهم من دون أن يخوضوا في أي نوع من الجدال مع أوروبا، فإن دعاة الإصلاح الديني ما كانوا لينظروا إلى أوروبا إلا من خلال نظرتهم إلى أنفسهم كمسلمين، ولم ينظروا إلى أنفسهم إلا من خلال وضع الأنموذج الأوروبي نصب أعينهم، وهذا ما سيطبع النظر الإسلامي إلى أوروبا خلال مئة سنة تالية.

الفصل الرابع
اتجاهات النظرة الحديثة

(1)

انتهى القرن التاسع عشر بغير ما ابتدأ. فإذا ظهر في بدايته أن توافقًا بين الشرق والغرب أمر ممكن، فإن القرن التاسع عشر شهد في نهايته توترًا عميقًا في العلاقات بين الإسلام وأوروبا. ولعل أبرز تيار ظهر في نهاية القرن التاسع عشر هو تيار الإصلاح الديني الذي عبّر عنه بقوة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. ولا يعود انبثاق هذا التيار إلى بروز صورة أوروبا الطاغية في الميدان العسكري والاقتصادي والفكري فحسب، بل يعود أيضًا إلى ما أثارته أوروبا في الداخل الإسلامي، فلم تحظ بمجرد مناصرين لآرائها وأفكارها، بل تمثل تأثيرها الفاعل ببروز حركة دستورية هي نتاج أفكار الثورة الفرنسية الكبرى. وهذا يعني أن صورة أوروبا الليبرالية كما يبيّنها بعض المتنورين المسلمين في خلال القرن التاسع عشر ستنبثق عنها هذه الحركة الدستورية التي يمكن اعتبارها أبرز ما شهده العالم الإسلامي في خلال قرونٍ عدة.

كانت الحركة الدستورية التي تعني إعطاء الأهالي حرية اختيار ممثليهم، وإدخال تعديلات على النظام السياسي، قد تطورت بسرعة أكبر عند الأتراك بين عامي 1876

و1908؛ إذ انتهى الأمر بإعلان الدستور الذي قلص بشكل بارز صلاحيات السلطان الذي ألح منذ زمن غير بعيد على إعطاء نفسه صفة خليفة المسلمين. والحركة الدستورية أكدت ذاتها في إيران ومصر وتونس، لكن بتوتر أقل مما شهدته تركيا. ففي اسطنبول التي كانت لا تزال عاصمة للدولة العثمانية، كان انتصار الدستوريين يعني فوزهم على الاتجاه الإسلامي. والتطورات اللاحقة تؤكد ذلك؛ إذ تم الفصل بعد سنوات قليلة بين السلطة السياسية – المدنية والسلطة الدينية بإعلان الجمهورية، مع الإبقاء على منصب الخليفة. إلا أن إلغاء منصب الخلافة سريعًا كان يعني انحسارًا حقيقيًا في نفوذ الاتجاه الديني[(380)].

ترك إلغاء الخلافة في اسطنبول حركة جدل خارج حدود تركيا التي بدت وكأنها حسمت أمرها، فبين اختيار بين ماضي الدولة العثمانية ومستقبل الأتراك، اختار مصطفى كمال الانفصال عن التاريخ الإسلامي والانضمام إلى الأنموذج الأوروبي. وكان هذا التطور خليقًا بأن يبعث الاستنكار لدى المسلمين الذين يرون أن الخلافة هي التي تربط بين المسلمين، وانحلالها يؤدي إلى ضياع أبرز ما يمثلهم بين قوى العالم. وعبّر مصطفى صبري التوقادي، وهو شيخ إسلام سابق في اسطنبول، عن هذا النوع من الرأي في كتابه **النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة** الصادر في عام 13 هـ/ 1926م. يقول التوقادي: «ادعى بعض النواب المتفقهين عندما تطفل مصطفى كمال في مبدأ إلغاء الخلافة استغناء الأمة عن الخليفة بناء على أن موقفه موقف الوكيل

عن الموكل، والموكل إن شاء أن يقوم بأمره بنفسه فعل واستغنى عن الوكيل. والجواب أن قيام الأمة بأمرها بنفسها عبارة عن إلغاء الحكومة مع الخلافة وإقامة الفوضى مقامها، وأن معنى الخلافة النيابة عن الرسول لا وكالة الأمة، وإن كان الخليفة حائزًا لها أيضًا». ويقول أيضًا: «التزمت في كتابي إثبات أمرين، كون الكماليين أعداء الدين، وكونهم أعداء الحرية مستبدين ومضطهدين. فثبتت القضية الأولى باعترافهم الأخير، وثبتت القضية الثانية أيضًا بثبوت الأولى»[(381)].

إلا أن التوقادي يعلن مخاوفه من هذا التطور على النحو الآتي: «ثم إني أخاف أن تسعد تركيا وترقى بهذه الإدارة الحديثة اللادينية رقيًا دنيويًا، وإن كان ذلك في غاية البعد والاستحالة فيفتتن بها المسلمون.. وتكون فتنتها عليهم أكبر مما تقدم وأشأم»[(382)].

كان التوقادي يوجه كلامه إلى المصريين، وأمل منهم أن يحيوا ما تلاشى في تركيا. وتركت التطورات التركية انطباعات قوية في مصر، ليس أقلها السعي إلى نقل الخلافة من اسطنبول إلى القاهرة. لكن الفضل في الجدل حول مسألة الخلافة بشكل عام يعود إلى كتاب صغير بعنوان **الإسلام وأصول الحكم**، كتبه أزهري شاب هو الشيخ علي عبد الرازق (1888 – 1966) الذي ذهب إلى القول إن الخلافة ليست من الدين في شيء: «عرفت أن الكتاب الكريم قد تنزه عن ذكر الخلافة والإشارة إليها، وكذلك السنة النبوية قد أهملتها، وأن الإجماع لم ينعقد عليها، أفهل بقي لهم من دليل في الدين غير

الكتاب أو السّنة أو الإجماع؟»[383]. ويقول: «الواقع المحسوس الذي يؤديه العقل، ويشهد به التاريخ قديمًا وحديثًا أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء الخلافة. ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضًا أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا..»[384].

كان عبد الرازق يريد الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. ولا بد من أن تكون أمثال هذه الأفكار قد أتته بفضل انتشار فكرة فصل الدين عن الدولة على غرار ما حصل في أوروبا. وقد يكون صحيحًا ما قاله شيخ الأزهر محمد بخيت في نقده: «إن عبد الرازق فضل نظرية السير توماس أرنولد على إجماع الفكر الإسلامي. ورأى الشيخ بخيت أن ما يصح في المسيحية لجهة فصل الدين عن الدولة لا يصح في الإسلام، وأن البشر بحاجة إلى ضابط وحاكم يبقيهم ضمن الحدود المفروضة ويحول دون الاضطهاد ويقيم العدل ويحكم في ضوء قانون يقبل به الجميع».

يلاحظ ألبرت حوراني: «إن الشيخ بخيت يتبنى قول عبد الرازق بأن الفكر السني قد أرجع دومًا سلطة الخليفة إما إلى الله مباشرة وإما إلى الأمة، ويصرح مؤكدًا بأن الرأي الصحيح هو القائل بأن الأمة هي مصدر سلطة الخليفة، وبأن الخليفة يستمد سلطانه منها، وبأن الحكم الإسلامي الذي يرأسه الخليفة والإمام الأعظم إنما هو حكم ديمقراطي، حر استشاري. وبهذا القول لا يعني الشيخ بخيت أن لمؤسسات الإسلام

السياسية جميع فضائل المؤسسات الحديثة السياسية فحسب، بل يضمر أيضًا أنها لا تختلف عنها أصلًا. وهكذا نرى أن التوفيق بين المفاهيم الحديثة السياسية فحسب، بل يضمر أيضًا أنها لا تختلف عنها أصلًا. وهكذا نرى أن التوفيق بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الحديثة الذي نادى به الكتّاب السالفون أصبح اليوم مقبولًا بلا تساؤل. ويبدو أن الشيخ بخيت لم يكن يعلم أنه بقوله هذا إنما كان يمهد السبيل لتوغل العقلانية الغربية في الإسلام وهو ما من أجله انتقد خصمه»[385].

كان رشيد رضا داعية من دعاة الإصلاح الديني، واعتبر على الدوام ثالث الأفغاني وعبده. ويمكن القول إن رشيد رضا (1865 – 1953) الذي احتفظ بالخطوط العامة لآراء محمد عبده، كان أكثر تحفظًا في تفسيراته ومواقفه. من هنا، فإن أي فكرة من أفكاره لم تثر حفيظة المتشددين، بما في ذلك آراؤه في المرأة أو الجهاد أو الخلافة. لكن رضا عاش في عصر شهد تطورات حاسمة، أبرزها إلغاء الخلافة، وتفتت الدولة العثمانية إلى أقطار منفصل بعضها عن بعض. كما كان بإمكانه أن يراقب نوايا الدول الاستعمارية والإخفاق الكامل في إقناع الأوروبيين بسلوك منهج أكثر عدلًا مع المسلمين والشرقيين.

تحتل المسألة الأوروبية في ذهن رضا درجات ثانوية، وهو صرف جهده بشكل رئيس عن المسائل المتعلقة بالشريعة، ومع ذلك – من الناحية السياسية – فإنه كان يعيش حوادث العصر وتطوراته. من هنا مشاركته في المؤتمر السوري – الفلسطيني

المنعقد في جنيف في عام 1921، وقد سمحت له زيارته تلك بتسجيل بعض الخواطر حول أوروبا المعاصرة، يقول: «كادت أوروبا تسود العالم الأرضي وتستعبد جميع شعوب البشر وتسخّرها لخدمتها لولا أن تفلّت جل العالم الجديد في غربي الكرة (أميركا) من قبضة يدها وتلاه الشعب الياباني في شرقيها فساوى الشعوب الأوروبية في العلم والصناعة والنظام وإتقان فنون الحرب وآلات القتال ووسائل الثروة وتدبير المال. وأما سائر بلاد المشرق من آسيوية وأفريقية فكانت خاضعة خانعة لدول الاستعمار الأوروبية على تفاوت بينها في هذا الخضوع، فمنها ما يعد ملكًا خالصًا لها، ومنها ما يسمى التصرف فيه حماية أو احتلالًا، ومنها ما يسمى مناطق نفوذ سياسية أو اقتصادية أو امتيازات دولية - دع النفوذ العلمي الذي سيطروا فيه على الأفكار بتأثير مدارسهم وانتشار لغاتهم وبث مطبوعاتهم...»[(386)].

تلك هي الصورة التي كوّنها رشيد رضا عن أوروبا القوية والطاغية التي ملكت العالم أو كادت تملكه. ولم يعد لديه ما يقوله أو يحاور به هؤلاء الأوروبيين، خصوصًا الإنكليز الذين يقول فيهم إنهم أقدر خلق الله من الإنس والجن على الخداع. إلا أن مسعاه في التوفيق بين الشرق والغرب لم يخب. فهو يتوجه إلى أحرار أوروبا المستقلة الرأي، وعنده «أن خير الوسائل لتلافي هذه الشرور أن يُعنى أحرار أوروبا بإقناع رجال الدولة المستعمرة أو إكراههم بقوة شعوبهم الأدبية ومجالسهم النيابية، على قاعدة حرية الشعوب وسيادتها القومية، مساعدتها على ما تطلبه باختيارها من وسائل تعمير بلادها

من فضل الأغذية ومواد الصناعة الأولية»[387].

إن رضا يبحث عن تكافؤ واقعي بين الشرق والغرب، ويلخص المشكلة السياسية، بين الشرق والغرب، على هذا النحو: «أريد اختصار البحث الاجتماعي والانتقال إلى البحث السياسي، إننا نحاول الآن أن نشيد معامل تغنينا عن كل صناعات أوروبا وأميركا فإن لهذه موانع اقتصادية عندنا.. وإنما نحن محتاجون أشد الاحتياج إلى بعض الفنون والصناعات الضرورية لترقية زراعتنا واستغلال أرضنا فيها يتضاعف ريعها، ونحن أعرف بما نحتاجه وما نحن مضطرون إليه منها، وإنما نريد أن نستفيد من أمثالكم الأحرار ما يجب السعي إليه منا ومنكم في علاقة بلادنا ببلادكم فإن حكوماتكم الاستعمارية لا تتركنا أحرارًا في شؤون حياتنا حتى نختار لأنفسنا ما نحافظ به على مدنيتنا ونقتبس ما نشاء من شعوبها وندع ما تشاء، وقد كنا جاهلين بكنه مطامعها وخفايا سياستها فعرفنا، ونائمين فاستيقظنا»[388].

هكذا يأمل بقيام نوع من التكافؤ بين الغرب والشرق، تكون قاعدته استقلال بلاد الشرق. تستند مراهنته إلى يقظة الشرقيين والمسلمين خصوصًا، وكان لديه ما يقنعه بأن هذه اليقظة الراهنة التي لم تكن قائمة قبل ربع قرن، يمكنها أن تشكل قاعدة تخاطب حر وقوي مع أوروبا: «إن زعماء شعوب الشرق من علماء الحقوق والشرائع والخطباء والكتّاب والضباط الذين هم قادة الأفكار وجنودهم من النابتة الجديدة المتعلمة قد أجمعوا على أن يكونوا أحرارًا في بلادهم مستقلين بأمر حكوماتهم، لا سيد عليهم سوى

أنفسهم بل لا سيد إلا شرائع البلاد وقوانينها، والمساواة في العدل بين المقيمين فيها، سواء كانوا من أهلها أو من المهاجرين إليها»[(389)].

يتحول ما يقترحه رضا على أحرار أوروبا في النهاية إلى تحذير، فعدم الإصغاء إلى مطالب الشرقيين ستكون عاقبته خراب أوروبا بحرب أخرى، أو من البلشفية أضر من الروسية وأضرى، واتحاد جميع شعوب الشرق على الانتقام من جميع أمم الغرب. وهكذا يتوصل في النتيجة إلى تخيل قوتين سياسيتين متصارعتين، شعوب الشرق من ناحية، ولا شك في أنه كان يفكر في اجتماع المسلمين وتوحدهم بالدرجة الأولى، وأمم الغرب من ناحية أخرى. إلا أن اتحاد شعوب الشرق لم يكن بالأمر السهل المنال، وكذلك صراع الشرق الضعيف مع الغرب القوي. والواقع أن هذه القضية برمتها كانت محور تفكير وعمل صديق رشيد رضا، شكيب أرسلان الذي صرف جهده جامعًا شتات القوة الإسلامية في تصدّيها لدول أوروبا.

كان شكيب أرسلان (1869 – 1946) أقرب إلى الأفغاني من الوجهة العملية فحسب، إذا ما قارنا بين نشاط الرجلين. كان الأفغاني يأمل في أن يعثر على عاهل مسلم ليبدأ مشروعه الإصلاحي، أما شكيب أرسلان فكان يأمل في العثور على حركة أو ثورة إسلامية يمكنها أن تشكل قاعدة حرب متواصلة ضد الاستعمار الأوروبي، ولهذا اندفع اندفاعًا قويًا في تأييد البرقاويين ضد الإيطاليين، وأهل الريف ضد الإسبان والإنكليز والفرنسيين. مع ذلك، كان يدرك إدراكًا عميقًا ضعف المسلمين وتشتتهم

و«انحطاطهم» إذا ما قورنت قوتهم بقوة أوروبا. وكان هاجسه إلى حد بعيد إيجاد قوة سياسية إسلامية تجابه قوة الاستعمار، وهو الذي رأى في أوروبا قوة سياسية منظمة قبل أي شيء آخر.

يمكن أن نلحظ لدى شكيب أرسلان تلك الثنائية التي تطبع تفكيره، وقطبَيها الشرق والغرب. فعندما كان الشرق الإسلامي متقدمًا، كان الغرب المسيحي منحطًا ومهملًا، فإذا كنا نجد اليوم جيوش أوروبا قد اخترقت عالم الإسلام من جهاته الأربع، فإن المسلمين كانوا في السابق قد غزوا أوروبا في إسبانيا وفرنسا وسويسرا وإيطاليا. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ هذا هو السؤال الذي يحاول الإجابة عنه كما حاول الأفغاني وعبده من قبله أن يجيبا عن السؤال نفسه. وبالنسبة إليه، فإن حالة المسلمين الراهنة تتصف بالانحطاط على الرغم من تفاوت هذا الانحطاط في عمقه بين بلد وآخر أو بين منطقة وأخرى، وحالتهم الحاضرة لا ترضي لا من جهة الدين ولا من جهة الدنيا، ولا من جهة المادة ولا من جهة المعنى[390]. فلماذا تقدموا في ماضيهم وتقهقروا في الحاضر؟

إن تقدمهم السابق يعود إلى دينهم وقرآنهم: فالقرآن أنشأ العرب نشأة مستأنفة وخلقهم خلقًا جديدًا وأخرجهم من جزيرتهم والسيف في يد والكتاب في الأخرى يفتحون ويسودون، ويتمكنون في الأرض بطولها وعرضها. أما تأخرهم فهو في فقدانهم السبب الذي به ساد أسلافهم: فقد المسلمون الحماسة وهي التي بها تخلّق

أعداؤهم من الألمان والفرنسيين والروس والإنكليز، ولأنهم فقدوا روح البذل والعزائم، وانحطّوا أيضًا بسبب جهلهم وعلمهم الناقص وفساد الأخلاق والجبن وفساد الأمراء، وبسبب اليأس والقنوط. يقول: «وقد انضمّ إلى الجبن والهلع اللذين أصابا المسلمين اليأس والقنوط من رحمة الله، فمنهم فئات قد قر في أنفسهم أن الإفرنج هم الأعلون على كل حال، وأنه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وأن كل مقاومة عبث، وأن كل مناهضة خرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيب يزداد ويتخمر في صدور المسلمين أمام الأوروبيين إلى أن صار هؤلاء ينصرون بالرعب، وصار الأقل منهم يقومون للأكثر من المسلمين. وهذا بعكس ما كان في العصر الأول»[391].

ليس صحيحًا – برأي شكيب أرسلان – أن الأوروبيين ينتصرون بسبب علمهم ومدافعهم وطياراتهم بل بسبب عزيمتهم، إذ إن العلم يفترض العزيمة التي فقدها المسلمون. ويورد المثال الياباني أنموذجًا ساطعًا على فعل الإرادة والعزيمة في تحصيل القوة واكتساب العلم: «أفلا نرى أن اليابان إلى حد سنة 1868 كانوا أمة كسائر الأمم الشرقية الباقية على حالتها القديمة. فلما أرادوا اللحاق بالأمم العزيزة تعلموا علوم الأوروبيين، وصنعوا صناعاتهم، واتسق لهم ذلك في خمسين سنة. وكل أمة من أمم الإسلام تريد أن تنهض وتلحق بالأمم العزيزة يمكنها ذلك وتبقى مسلمة ومتمسكة بدينها، كما أن اليابانيين تعلموا علوم الأوروبيين كلها وضارعوهم ولم يقصروا في شيء عنهم ولبثوا يابانيين ولبثوا متمسكين بدينهم وأوضاعهم. فمتى أرادت أمة مسلمة

أدوات أو أسلحة حديثة ولم تجدها؟ إن ملاك الأمر هو الإرادة فمتى وجدت الإرادة وجد الشيء المراد»[392].

يعتمد شكيب أرسلان في أمله برقي الإسلام في المستقبل على ما يبدو له إرهاصات نهضة مقبلة، تتبدى من خلال الحركات التي تظهر هنا وهناك في عالم الإسلام، والتي بدأت تثير مخاوف الدول الأوروبية. يقول: «لا إنكار أن في العالم الإسلامي حركة شديدة، ومخاضًا عظيمًا شاملًا للأمور الدينية والمعنوية، ويقظة جديرة بالإعجاب، قد انتبه لها الأوروبيون وقدّروها قدرها، ومنهم من هو متوجس خيفة مغبتها، لا يخفى هذا الخوف من تضاعف كتاباتهم، إلا أن هذه الحركة إلى الأمام لم تصل بالمسلمين حين اليوم إلى درجة يساوون بها أمة من الأمم الأوروبية أو الأميركية أو اليابان»[393]. ما هي هذه الحركة التي يتحدث عنها؟ إنها تتجلى في صراع العرب واليهود في فلسطين، وفي جهاد مجاهدي طرابلس وبرقة حيث لقي الطليان في هذه الحرب من الأهوال ما لا يتسع لوصفه مقالة أو رسالة. وفي قيام أهل الريف المغربي في وجه الدولة الإسبانية مدة بضع سنين إلى أن تغلبوا عليها وطردوا جيوشها بعد أن أبادوا منهم في واقعة واحدة 26 ألف جندي.

لكن المسلمين في البقاع المختلفة من العالم الإسلامي خذلوا الريفيين كما خذلوا الطرابلسيين والعرب في فلسطين، فلم يمدوهم بما يتوجب عليهم من المال والسلاح، ولم يقدموا إليهم العون اللازم. لكن أرسلان لا ييأس من نهضة إسلامية مقبلة. ومن

هنا، فإنه يعكف على رصد أوضاع المسلمين في كل بقاعهم من جاوة والفليبين إلى أفغانستان فروسيا فالصين إلى الكونغو والحبشة ومدغشقر وجزر القمر. وبالنسبة إلى المغرب، فإنه يذكر بأسى محاولات فرنسا تنصير البربر، ويجد في هذه القضية مثالًا وأنموذجًا للتعصب الأوروبي.

عبّر أرسلان عن خشيته من أن تؤدي قوة أوروبا إلى إذابة الإسلام وتشتيت الشريعة وإفقاد القرآن دوره التوحيدي. ومن هنا، فإنه يقف موقفًا رافضًا محاولات أتاتورك. فقد زعم أنصار مصطفى كمال في تركيا أن الدين هو سبب الانحطاط فاتخذوا لأنفسهم قوانين ودساتير أوروبية. وما دروا أن للقوانين أصولًا والدساتير الأوروبية كلها مبنية على التراث اليوناني والمسيحي، وقالوا بضرورة فصل الدين عن الدولة لأن الدول الأوروبية لا تدخّل لها بشؤون الدين، وتجاهلوا الولاء العميق الذي تبديه هذه الدول للدين.

ما دام أنهم قالوا بإبعاد السياسة عن الدين، فلماذا تراهم يتدخلون من دون انقطاع في شؤون الدين والتدين؟ وإذا قالوا إن نصوص الكتب الشرعية لم تعد قادرة على الإحاطة بمتغيرات العصر، فإن هذا لا يصح مع ما أباحته الشريعة للمسلمين من اجتهاد، وإن اشترطت في المجتهد بلوغ مرتبة من العلم يصح بها إعطاء الرأي. مع ذلك، وعلى الرغم من جميع إجراءات أتاتورك وأتباعه، فإن العقيدة الدينية «لم تزعزعها حتى الآن في تركيا هذه السياسة اللادينية ولا يزال الشعب التركي شديد الاعتصام

بعروة الدين الوثقى.. ولن يكون خطر على إسلام الشعب التركي إلا إن استمر الحكم الحالي مدة طويلة ونشأت الأفواج الجديدة على ما هي عليه من فقد التعليم الديني»[(394)].

كان شكيب أرسلان محيطًا بالتحولات والصراعات كلها التي شهدها عصره، وهي من دون شك تحولات حاسمة وعميقة في تأثيرها. كان العالم الإسلامي يعيش مخاضًا عسيرًا لم يكن سهلًا معه تبين حظوظ النهضة من احتمالات الإخفاق. إنه إلى حد بعيد عصر الاضطراب الذي أحدثته قوة أوروبا وجموحها. لذلك، لا بد من مجابهة هذا الجموح بإرادة صلبة، ومع ذلك، كان بإمكان مسلمين آخرين أن يتبينوا وجهًا آخر من وجوه أوروبا، وتحديًا آخر من تحدياتها، في حمأة الصراعات والعصر المضطرب. فإذا كانت قوة أوروبا تبرز باعتبارها خطرًا على وجود المسلمين، فإن علمها وفكرها يبرزان خطرًا أعمق بتهديد أسس الإيمان الإسلامي نفسه.

مثّل محمد إقبال (1938 - 1873) تجربة أخرى، هي تجربة مسلمي الهند في صراعهم مع الاستعمار الإنكليزي، وفي سعيهم إلى بلورة شخصية مستقلة عن الهندوس، وقد انخرط إقبال في هذه التجربة. بل يمكن القول إن تأسيس دولة باكستان بعد تسع سنوات من وفاته هو نتيجة لجهده وفكره على السواء. إلا أن إقبال لم يكن رجل سياسة بقدر ما كان رجل فكر مرهف وعميق. إن دراسته الفلسفة والقانون في بريطانيا وألمانيا على السواء طبعت تفكيره، وتبين له أن صورة أوروبا الفكرية تحمل

تحديًا خاصًا للإسلام، فقد تطورت الفلسفة وطرائق التفكير في أوروبا إلى درجة تظهر القرآن وكأنه غير قادر على الوقوف بوجه هذا التطور، ومع ذلك فإن معرفة عميقة بالقرآن ومعرفة مدققة بالفلسفات الأوروبية الحديثة والمعاصرة ستؤديان عند إقبال إلى قيامه بمحاولة فريدة حتى ذلك الوقت، حين ألقى في نهاية العشرينيات مجموعة من المحاضرات تناول فيها تجديد التفكير الديني في الإسلام، تمثل أرقى ما كتبه مسلم متفائل بمكانة الإسلام في عالم ينطبع بصورة أوروبا.

ينطلق إقبال من أن النهضة التي يعيشها عالم الإسلام تشهد في الوقت نفسه ابتعادًا عن الدين، كما تشهد عند الشبيبة المتعطشة إلى المعرفة نزوعًا إلى ثقافة الغرب. وعلى الرغم من أن ذلك لا يشكل مأخذًا على هؤلاء النازعين إلى الغرب، فما نشهده اليوم من ازدهار للثقافة الغربية ليس إلا انعكاسًا للحياة العقلية عند المسلمين في العصور الوسطى. ولعل هذا التطور الفكري في أوروبا يكون حافزًا لتمحيص نتائج الفكر الأوروبي نفسه، ومعرفة مقدار ما يمكن هذه النتائج «التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر»[395].

إنها لدعوة جريئة يطلقها إقبال، وتتضمن جانبين: الاعتراف بصدقية تطور الفكر في أوروبا في بعض أجزائه في الأقل، وإعادة إنشاء نسق فكري إسلامي بناء على تلك النتائج التي يمكن الأخذ بها أو الاستعانة بها أو توسطها في إعادة فهم روح القرآن.

فالقرآن يعاني إساءة فهمه، ليس بسبب خمسة قرون من الركود في مجال الفكر فحسب، بل لأن إقحام الفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي أدى إلى إساءة فهم القرآن والإنسان الذي ينادي به. ومع أن الفلسفة اليونانية وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام، فإنها غشت على أبصارهم في فهم القرآن. لماذا؟ لأن ثمة اختلافًا بين منهج القرآن ومنهج اليونان.

قال سقراط مثلًا، وأفلاطون الوفي لتعاليمه، إن معرفة الإنسان تكون في النظر في الإنسان نفسه. وهذا ما يبتعد ابتعادًا كليًا عن روح القرآن الذي يدعو إلى معرفة الكون من أضأل أمر فيه وحتى تعاقب الليل والنهار، فالهدف الرئيس للقرآن هو أن يوقظ في الإنسان شعورًا أسمى بما بينه وبين الخالق وبينه وبين الكون من علاقات متعددة. وينتج من ذلك، بحسب إقبال، أن القرآن يدعو إلى الملاحظة والتأمل في الطبيعة. وهذا يعني أن القرآن يوقظ الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل العناء في بحث الإنسان وراء الخالق. والخلاصة التي يتوصل إليها هي «أن العقائد والآراء الدينية لها من غير شك دلالة ميتافيزيقية، ولكن من الواضح أيضًا أنها ليست تفسيرات لأسس التجربة التي هي موضوع العلوم التي تشتغل بالطبيعة. فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء الذي يبحث عن تفسير للطبيعة في قوانين السببية، ولكن غايته الحقيقية هي تفسير ميدان من ميادين التجارب الإنسانية هو ميدان الرياضة الدينية الذي يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف»[(396)].

أخفقت الفلسفة العقلية في إقامة الدليل على ظهور التجربة الدينية وعلى وجود الله، منذ اليونان وحتى العصر الحديث. فالدليل الوجودي عند ديكارت يصل إلى طريق مسدودة لأن الوجود المتصور في العقل ليس دليلًا على الوجود المتحقق في الخارج. ويمكن الاستعانة بكانط لنقد هذا الدليل، فبحسب كانط، ثمة هاوية بين فكرة الكائن الكامل الموجودة في عقلي والوجود المتحقق في الخارج لهذا الكائن. وهكذا، فإن النتائج التي توصلت إليها الفلسفة الحديثة مع برغسون وهوايتهد تناقض الأسس التي قامت عليها الفلسفة لجهة إثبات وجود الله. كما أن العلم الحديث يناقض مذهب الآلية. ويصل إقبال إلى ما قاله هوايتهد من أن العالم ليس شيئًا قارًا، بل هو بناء من حوادث كأنها سيل متصل خلاق، ويرى أن هذه الصفة لسير الطبيعة في موكب الزمان ربما كانت أبرز وجوه التجربة التي أكدها القرآن على وجه خاص.

إن إيجابية الفكر في الإسلام وأصالته بحسب إقبال تكمنان في نقد المنطق الأرسطي وقيام المذهب التجريبي الذي لا يحق لأوروبا أن تدّعي أبوّته. والواقع أن هذا المذهب لم يقم إلا من خلال صراع طويل مع الفلسفة اليونانية. يقول: «أول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة الإسلامية هي أنها، في سبيل الحصول على المعرفة، تجعل المحسوس المتناهي نصب عينيها. وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامي اليوناني، بل كان راجعًا إلى صراع عقلي طويل المدى. والواقع هو أن اليونان الذين وجهوا عنايتهم إلى النظري المجرد دون

الواقع المحسوس اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلًا بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل»[(397)].

لا تخلو آراؤه في الاجتماع والسياسة من العمق، فهو يرى أن الثقافة الجديدة التي جاء بها الإسلام تقوم على مبدأ التوحيد الذي يتضمن معنى وحدة العالم. ومبدأ كهذا ثابت وأزلي، لا بد له من أن يتضمن إمكان التغير الذي يمكن أن نجد في «الاجتهاد» خير تعبير عنه في الثقافة الإسلامية. وسلم المسلمون السّنة، خصوصًا بالحق الكامل في التشريع من الناحية النظرية. وإذا كان الإسلام قد مر بمراحل تقلص فيها الاجتهاد وأقفل بابه، فإن ابن تيمية في القرن الثالث عشر الميلادي أعطى نفسه حق الاجتهاد وأعاد النظر في الأصول الأولى. وفي القرن السادس عشر، برز السيوطي، وظهرت الوهابية التي هي أول نبضة من نبضات الإسلام الحديث. ويرى إقبال أن فكرة الاجتهاد ثبتت أقدامها في تركيا الحديثة: «وإذا كانت نهضة الإسلام أمرًا واقعًا، فلا بد لنا من أن نفعل يومًا ما فعله الترك فنعيد النظر في تراثنا العقلي».

لكن الاتجاه الذي حاول أن يميّز بين الدولة والدين في الإسلام انجرّ إلى خطأ بفعل التأثر بالنظرية القومية، فافترض ثنائية لا وجود لها في الإسلام. وينظر إقبال بنوع من الرضى التام إلى التطور الذي حدث في تركيا في شأن مسألة الخلافة، فيقول: «إن الرأي التركي رأي جد سليم، ولا يكاد يوجد ما يدعو إلى الجدل فيه. ونظام الحكم الجمهوري

لا يتفق مع روح الإسلام فحسب، بل لقد أصبح كذلك ضرورة من الضرورات نظرًا للقوى الجديدة التي انطلقت من عقالها في العالم الإسلامي»[398].

يختلف هذا الرأي عن الاتجاهين السائدين في تفكير المسلمين آنذاك: **الأول** الذي يقول إن الخلافة شرط من شروط الإسلام، و**الثاني** الذي يقول إن الجمهورية تتفق مع مبادئ الإسلام على غرار ما يقال إن الديمقراطية هي الشورى عينها، وإن المساواة هي العدل نفسه. وبحسب إقبال، فإن القرآن لا يقول بالجمهورية أو بغيرها. وإنما الجمهورية أصبحت ضرورة عصرية لا تتناقض مع روح القرآن. هذه هي طريقة إقبال في فهم الأمور. ومن هنا، فإنه لا يرى أن ما يحدث في تركيا يمثل خطرًا على الإسلام إذا وضع في نصابه الصحيح، بل على العكس من ذلك يدل على ولادة مثال جديد. ويجد في قصائد الشاعر التركي ضيا تعبيرًا عن اتجاه الإسلام الحديث؛ إذ يكون على كل شعب أن يهتم بشؤونه في الظرف الراهن.

في العبارت الآتية، يوضح إقبال رؤيته للعالم الإسلامي في حاضره ومستقبله: «كل شعب من شعوب الإسلام يجب أن يشغل بنفسه في الوقت الحاضر، وأن يركز اهتمامه موقتًا في شؤونه وحده، إلى أن تصبح شعوبه جميعًا قوية، وقادرة على تأليف أسرة حية من جمهوريات قوية... إن الإسلام ليس قومية ولا فتحًا ولا استعمارًا، وإنما هو رابطة أمم تسلم بما بينها من حدود صناعية وتشعر بما بينها من فوارق جنسية قصد بها تسهيل التعارف على كل شعب، لا تقييد الأفق الاجتماعي لأعضاء هذه الرابطة»[399].

مع هذا الرأي العميق، يمكننا أن نتخيل عالمًا إسلاميًا متجددًا تقوم وحدته على أسس المبادئ، وليس على رابطة فاقدة معناها الواقعي. هكذا، يمكن الاجتهاد في ضوء مقتضيات العصر أن يفتح دروبًا لم تكن منظورة من قبل. لكن الاجتهاد أو تحرير الفكر في الإسلام في هذه اللحظة التاريخية الدقيقة ينطوي على مخاطر، فربما شكل جماح القومية عاملًا من عوامل الانحلال.

لا بأس في أن ينظر المصلحون إلى دروس الإصلاح البروتستانتي، خصوصًا أننا نمر بمرحلة مماثلة، فنتطلع إلى ما انطوت عليه تلك التجارب. إن الشريعة الإسلامية بحد ذاتها غير جامدة بل قابلة للتطور، وتاريخ الفقه يثبت ذلك، والقرآن ليس كتاب قانون، وبما أن القرآن يرى الكون متغيرًا فلا يمكن أن يقف ضد فكرة التطور. كذلك، فإن أصحاب المذاهب الفقهية لم يقولوا إن ما جاءوا به هو آخر ما يمكن قوله، فلا بد من أن تكون المناداة بتفسير جديد للشريعة أمرًا مشروعًا.

صب إقبال اهتمامه على الأفكار، مثل المفكر الجزائري مالك بن نبي (1905 – 1973) الذي اعتبر الفكر جزءًا من قضية كبرى هي قضية الحضارة. تأثر مالك بن نبي بالوسط الذي عاش فيه، وهو الوسط الجزائري المستعمر الذي كاد الاستعمار يُفقده شخصيته. لكنه اعتبر أن الاستعمار لا يمكنه أن يستعمر شعبًا إذا لم يكن هذا الشعب يملك «قابلية للاستعمار»، وهذا هو وضع الجزائر، ووضع الأغلبية العظمى من شعوب الإسلام.

أما القابلية للاستعمار، فقائمة منذ عصر ما بعد الموحدين: فليس الاستعمار إذًا هو السبب الأول الذي نحمل عليه عجز الناس وخمول عقولهم في مختلف بلاد الإسلام. وكي نصدر حكمًا صادقًا في هذا المجال ينبغي أن نتقصى الحركة الاستعمارية من أصولها، لا أن نقف أمام حاضرها، أي علينا أن ننظر إليها بوصفنا علماء اجتماع لا رجال سياسة، وسندرك حينئذٍ أن الاستعمار يدخل في حياة الشعب المستعمر كعامل مناقض يعينه على التغلب على قابليته له.. «فهناك إذًا جانب إيجابي للاستعمار، حين يحرر الطاقات التي طال عليها زمن الخمود»[(400)]. ولعل هذه الفائدة هي الوحيدة التي يمكن أن يجنيها الشعب المستعمر من مستعمره. أما وتطابقت أوروبا مع دورها الاستعماري، فما هي نظرة مالك بن نبي إليها؟

ينظر بن نبي إلى أوروبا من خلال علاقتها بالعالم الإسلامي، فالنفس المسيحية - الأوروبية تنقلب إلى نفس مستعمرة في صلاتها الواقعية بالعالم الإسلامي. وإذا نظرنا من الناحية الاجتماعية، «إن الأوروبي قد قام منذ قرنين بدور نافع في تاريخ العالم، ومهما كان في موقفه من انفصال عن بقية الإنسانية المحتقرة في نظره، والتي لا يرى فيها سوى سلّم إلى مجده، فإنه قد أنقذ العالم الإسلامي من فوضى القوى الخفية. لقد منح نشاط الأوروبي إنسان ما بعد الموحدين إلهامًا جديدًا لقيمته الاجتماعية.. فإنسان أوروبا قام بدور الديناميت الذي نسف معسكر الصمت، لكن العالم الأوروبي يعيش اليوم في أزمة فوضى كما يعيش العالم الإسلامي، ولعل فوضى العالم العربي ناتجة بحد ذاتها من ظاهرة

الاستعمار. لكننا نلاحظ أن الأمم الاستعمارية على الرغم من إدراكها لأخطار الاستعمار، تعمى عن هذه الأخطار، كأن هنالك قدرًا محتومًا يقضي على يقظتها ووعيها.. وأما في ما يتصل بأوروبا، فإن ما ألصقته القرون بعاداتها، وصبغت به حياتها يشق على الاتجاه الجديد أن يعدل حروفه، فما هو بالأمر الهين أن تعدل نفسية أمم وعاداتها، التي هي في الواقع أساس الفوضى الأخلاقية هناك»[(401)].

بخصوص أوروبا، يقول بن نبي: «إن أزمة أوروبا الراهنة هي أزمة أخلاق، أو بمعنى أدق أزمة انفصال العلم عن الضمير. فبينما كانت العلوم في أوروبا تزداد كانت النزعة الاستعمارية تتعاظم حتى تطغى على أوروبا ذاتها فتنشر الفوضى في أوروبا كما نشرتها في أرجاء العالم، وما ظهور النازية إلا مؤشر إلى ذلك. كذلك فإن البطالة والفساد والجاسوسية كلها تنذر بنهاية هذه الحضارة المتغطرسة. إن ضروب الانفصال والفساد وصنوف الغدر والخيانة تتضاعف وتستشري كل يوم في أوروبا، وبقدر ما يستخدمون العدالة وسيلة من وسائل الضغط والاضطهاد في المستعمرات فإن قيمتها تنحط في بلادهم نفسها. وكلما فرضوا ألوان القيود على ضمائر الشعوب المستعمرة فقدوا هم معنى احترام الضمير. إنهم يتمزقون أكثر مما تتمزق المستعمرات»[(402)].

يضيف: «إن العالم الأوروبي يسير نحو التفسخ ولا يمكنه بحال أن يمثل نموذجًا يحتذى بالنسبة إلى المسلم. فالعالم الإسلامي لا يستطيع في غمرة هذه الفوضى أن يجد هداه خارج حدوده، بل لا يمكنه في كل حال أن يلتمسه في العالم العربي الذي اقتربت

قيامته، ولكن عليه أن يبحث عن طرق جديدة للكشف عن ينابيع إلهامه الخاصة. ومهما يكن شأن الطرق الجديدة التي قد يقتبسها، فإن العالم الإسلامي لا يمكنه أن يعيش في عزلة، بينما العالم يتجه في سعيه إلى التوحد، فليس المراد أن يقطع علاقاته بحضارة تمثل ولا شك إحدى التجارب الإنسانية الكبرى، بل المهم أن ينظم هذه العلاقات معها»[403].

ليس أمام المسلم سوى أن يستعيد نهضته وأن يبني حضارته. والعالم الإسلامي على أبواب نهضة يدخل بها المصنع والمعمل[404]. وللفكرة الدينية دور رئيس في كل نهضة يبعثها الجانب الروحي الذي هو أساس كل حضارة. علاوة على ذلك، فالفكرة الدينية التي تشرط سلوك الفرد تخلق في قلوب المجتمع بحكم غائية معينة تتجلى في مفهوم «آخرة»، وتتحقق تاريخيًا في صورة حضارة، وذلك بمنحها إياها الوعي بهدف معين تصبح معه الحياة ذات دلالة ومعنى، «وهي حينما تمكن لهذا الهدف من جيل إلى جيل ومن طبقة إلى أخرى، فإنها حينئذٍ تكون قد مكنت لبقاء المجتمع ودوامه وذلك بتثبيتها وضمانها لاستمرار الحضارة»[405].

تكمن أصول الحضارة في ثلاثة أسس: الإنسان والتراب والوقت. ويلزم الإنسان الذي له الدور الفاعل التوجيه في ثلاث نواحٍ: الثقافة والعمل ورأس المال. أما التراب، وهو في أرض الإسلام على شيء من الانحطاط بسبب تأخر القوم الذي يعيشون عليه، فيحتاج إلى اعتناء، خصوصًا في زرعه، ويتوجب إخضاعه لتمهيد الحضارة. أما الوقت،

فما زال ينتهي في العالم الإسلامي إلى عدم لأننا لا ندرك قيمة أجزائه، وبتحديد فكرة الزمن يتحدد معنى التأثير والإنتاج، وهو معنى الحياة الحاضرة الذي ينقصنا.

هذه هي عناصر الحضارة، لكن الحضارات دورات بين الأمم كما في النص القرآني: ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران: 140). فثمة دورة خالدة. إن للتاريخ دورة وتسلسلًا، فهو تارة يسجل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وتارة أخرى يلقي عليها دثارها ليسلمها إلى نومها العميق. والواقع أن بن نبي يستمد آراءه عن الدورة التاريخية من ابن خلدون وشبنغلر. وبحسب هذه الدورة، فإن الحضارة الأوروبية تسير إلى نهايتها بعد اكتمال دورتها. إن كيفية استعادة أمة حضارتها السابقة، بعد أن اكتملت دورتها، غير واضحة عند مالك بن نبي، لكنه في ما يتعلق بالإسلام يحاول أن يعطي للفكرة الدينية دورًا كبيرًا، أو لما يسميه الظاهرة القرآنية التي يخصص لها دراسة مستقلة. ويذهب ابن نبي إلى رأي إقبال في أن المطلوب ليس العلم بالله وإنما الاتصال به.

تتوزع أفكار مالك بن نبي في الثقافة والحضارة والسياسة والدين في مؤلفات متعددة. ولعل بعض التعديل قد طرأ على عدد من آرائه التي كتبها تحت ضغط أوضاع وحوادث داخلية ودولية، إلا أن ما يمكن استخلاصه من بن نبي يعبّر عنه على الوجه الآتي: «نحن في القرن العشرين نعيش في عالم يبدو فيه امتداد الحضارة الغربية قانونًا تاريخيًا لعصرنا. ففي الحجرة التي أكتب فيها الآن كل شيء غربي.. فمن العبث إذًا أن نضع ستارًا حديديًا بين الحضارة التي يريد تحقيقها العالم الإسلامي والحضارة

الحديثة»[406]. ولعل هذه الحضارة التي تحيط به من جميع الجوانب كما تحيط بالعالم الإسلامي كانت دافعًا قويًا له في توجيه أفكاره، فبحثه عن الأسباب التي ينهض بها المسلمون فيعيدون إنشاء حضارتهم ليس إلا انعكاسًا لما تراءى من حضارة أوروبا الطاغية.

(2)

كان بإمكان التيار المتعاطف مع صورة أوروبا الليبرالية أن ينمو ويتسع. وإذا كانت صورة أوروبا الاستعمارية المبتعدة عن الأخلاق والدين قد ولّدت ردة فعل تتمثل لدى الحركة الإصلاحية بالعودة إلى السلف واستكشاف المثل الإسلامية المتلائمة مع التطور، فإن الانحطاط السياسي وتخلف العلم مثّلا الدوافع الكافية لنمو تيار ليبرالي مقتنع أن ما تقدمه أوروبا في هذا المجال مثال صالح لشعوب الشرق والإسلام. ولا شك في أن الانقلاب الدستوري في اسطنبول في عام 1908 أعطى دفعًا قويًا لهذا التيار فاكتسب أنصارًا ومؤيدين.

هذا ما يعبر عنه علي يوسف (1863 - 1912)؛ إذ كتب في إثر الانقلاب: «إن الحكومة المطلقة كانت من لوازم جميع الأمم في العصور الماضية لا فرق في ذلك بين أهل الشرق والغرب. وإن الحكومة الدستورية بالمعنى المعروف الآن حيث يحكم الشعب نفسه وحيث يكون السلطان الأعلى ملكًا غير مسؤول، إنما هي من مخترعات

الغرب في العصور الأخيرة»[407].

أما روحي الخالدي فرأى الرأي الشائع، وهو أن الذي يولد الانقلاب هو الاستبداد الذي هو منبع الشرور وسبب التأخر والانحطاط. لكن الاستبداد لا يمكن ردّه إلى العقيدة الإسلامية، فأصل الاستبداد آسيوي. وإذا تصفحت تواريخ الأمم الإسلامية في الشرق والغرب لرأيتها مؤسسة على هذا الاستبداد الآسيوي وعلى جانب من الاستعباد الأفريقي، وليس فيها شيء من الحرية الإسلامية ولا المشورة المأمور بها في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية[408].

كتب ولي الدين يكن (1873 – 1921) بعد الانقلاب: «بالأمس كنا ننادي يا حرية، يا حرية، يا فتنة الشعوب وعدوة المستبدين ومرتع الآمال ومسرح النفوس وشفاء الصدور وحياة الممالك، فما استجابت دعاءنا وأقبلت برضائها علينا، تجاذبنا غدائرها وتنازعنا حليها، ووصلنا القيود التي فكتها عن سواعدنا لتشد بها سواعدها»[409]. إن محاولات عدة جرت للمطابقة بين مفهوم الحرية من ناحية والشورى الإسلامية أو العدل الإسلامي من ناحية أخرى، لكن هذه المحاولات لم تحجب عن الليبراليين المتحمسين حقيقة أن الحرية هي سبب تقدم أوروبا.

يعدّ أحمد لطفي السيد (1872 – 1963) أحد أبرز الليبراليين الذين أثروا في عدد كبير من أبناء جيله والأجيال اللاحقة، بسبب مقالاته في **الجريدة** وبسبب تأثيره في تلامذته إبان تدريسه الفلسفة في الجامعة المصرية في خلال ما يقرب من ربع قرن. ونجد

عند لطفي السيد وتلامذته المحاولات الأولى لتتبع مصادر الفكر الليبرالي الأوروبي من خلال مطالعات منهجية في مؤلفات المفكرين الأوروبيين أمثال رينان ودوركهايم، والإنكليز بشكل خاص أمثال مِل وسبنسر.

الواقع أن لطفي السيد تتلمذ في مطلع شبابه في مدرسة الشيخ محمد عبده التي كانت تضم أولئك الذين يضيقون بالقيود التي تفرضها الدوائر التقليدية في الأزهر. وكانت نزعة الشيخ محمد عبده في إطلاق حرية التفكير في مسائل الدين تجر عليه نقد المتشددين، لكن في الوقت نفسه كانت نزعته هذه تستقطب تأييد الشبان المتحمسين الذين يحتل شأن الدين في نفوسهم مقادير مختلفة.

بالنسبة إلى لطفي السيد، فإن الدور الذي أعطاه للدين كان ضئيلًا، بينما سيطرت على تفكيره فكرة الحرية كما أخذها من المفكرين الأوروبيين في القرن التاسع عشر. ويمكننا أن نستقي مفهومه للحرية من خلال المقالات التي كتبها في **الجريدة**: «أجل إن المرء يحفظ حرية الفكر وحرية المشاعر بحفظ حريته الطبيعية حتى في غيابة السجن.. إنه خلق حرًا، حرّ الإرادة، حرّ الاختيار بين الفعل والترك.. حرًا في كل شيء حتى في أن يعيش وفي أن يموت. غير أن هذه الحرية الطبيعية لا فائدة منها إذا تعطلت من آثارها، فالذي سجن، والذي منع الكلام، والذي منع الكتابة.. كل أولئك يحفظون حريتهم في نفوسهم، ولكنهم فقدوا الانتفاع بها أي فقدوا بذلك الحرية المدنية»[410]. فهناك الحرية الطبيعية التي لا يستقيم أمرها بغير الحرية المدنية التي من ضمنها بشكل خاص حرية

الممارسة السياسية وحرية القول: «حريتنا السياسية هي كفيلة الحرية الشخصية، أي كفيلة لنا في ظهور آثار حريتنا الطبيعية، فمن الحرص على تمتعنا بآثار تلك الحرية حرية القول والعمل. إننا نتشبث بالسعي لنيل حريتنا السياسية التي هي الكل في الكل، ما دامت هي الكفالة الوحيدة التي لنا في المجتمع بفضل الله علينا...»[(411)].

تحولت هذه الأفكار عنده إلى عقيدة تمسك بها طوال حياته المديدة. وربما يفسر إلحاحه هذا بإخفاق الحياة الدستورية في مصر وعجزها عن تأمين القدر الكافي من الحريات للأفراد بحسب تصوره، إلا أن مبدأ الحرية لم يكن بالنسبة إليه منهجًا سياسيًا فحسب، بل منهجًا فلسفيًا أيضًا. أما موقفه من السلطة فهو يوضح ابتعاده عن المفهوم التقليدي، وتمسكه بما عرفه عن تقاليد الديمقراطية في الغرب: «الحكومة وكيلة عنا.. نحن نصّبناها للقيام بأعمالنا، نحن الذين نرزقها بأموالنا، وندافع عنها بأولادنا.. إن هذا الإحساس الذي يدفعنا إلى المبالغة في تمييز أفراد الحكومة في الإجلال على أفراد الأمة، هو الذي يُبعدنا دائمًا عن نيل الاستقلال»[(412)].

لم تكن صورة أوروبا الليبرالية وحدها التي أثارت عند بعض المسلمين تصورًا جديدًا لما ينبغي أن يكون عليه نظامهم السياسي ومجتمعهم، لكن صورة أوروبا المتقدمة علميًا كانت تثير في خواطر بعض المسلمين أفكارًا جديدة حول تطور العالم وسيرورته. والتقينا سابقًا، في نهاية القرن التاسع عشر، مع النقدين اللذين وجههما الأفغاني والجسر لنظرية النشوء والارتقاء، لما تمثله هذه النظرية من اختلاف مع النظرة الدينية في الخلق

أو الإيمان. ومع ذلك، فإن إسماعيل مظهر كتب دفاعًا عنيفًا عن هذه النظرية، مبيِّنًا عدم مفارقتها الإيمان، فاعترض على النزعة الإلحادية عند شبلي الشميل الذي استخدم هذه النظرية لتبرير نزعته المادية الإلحادية، واعترض على نقد الأفغاني الذي رفض هذه النظرية لاعتقاده أنها تنقض الإيمان، والأهم من ذلك التصور الذي يرسمه إسماعيل مظهر لدور العلم والنشوء والارتقاء في تطور العالم. يقول: «إن لمذهب النشوء والارتقاء من الأثر في فروع العلوم الحديثة ما يجعلني أعتقد تمام الاعتقاد بأن هذا المذهب جدير بأن يقف الإنسان أكبر شطر من حياته وجهوده في سبيل درسه ونقله إلى العربية، وأبناء الضاد على أبواب انقلاب علمي أدبي أخذت معاوله تهدم في أبناء أساليبنا القديمة لتحل محلها أساليب حديثة التفكير..»[(413)].

كتب مظهر كتابه **ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء** في عام 1925، ويقول إنه صرف عشر سنوات في درس أصول هذا المذهب. إن معرفة مظهر النظريات العلمية الأوروبية تثير الفضول لإلحاحه على تتبع جذور النظريات العلمية في البيولوجيا منذ القرن الثامن عشر، وربما يكون قد استعان ببعض الملخصات الإنكليزية. أما إلحاحه على عرض النظرية، فيمكن أن نتفهمه من خلال تصوره للعلم: «إن الفترة التي يجتازها العالم الآن فترة نشوء وانتقال. والعصر الذي نعيش فيه عصر تطور عام تناولت آثاره كل شيء.. فإن الحركات التي نحس بها بارزة في حياة الجامعات في أوروبا، مهد المدنية الحاضرة، ومهبط وحي الأفكار والآراء الحديثة، ليست إلا نتاجًا

لتطور أفكار اختمرت في رؤوس الجامعات..»[(414)].

تلك هي صورة أوروبا عند أنصار النزعة العلمية كما تمثلت عند إسماعيل مظهر. وهو إذ يعرض تطور الأفكار والعلوم في أوروبا منذ عصر النهضة والأثر الذي أحدثته في تلك البلاد، فإنه يعني الحالة الراهنة في مصر التي تخلت عن قديمها من دون أن تتمكن من الحديث: «فلا نحن احتفظنا بطبعنا الأصلي، ولا نحن حاولنا وضع مقياس جديد نتخذه هاديًا في حركة الانقلاب التي يتطاير غبارها في نواحي العالم ويكاد يخنقنا دخانها، ولم نلتمس طريقًا نخرج به من ثائرة الأفكار الحديثة بنسق يلائم طبائعنا»[(415)]. لكن دعوته إلى الملاءمة بين ما للعرب من تراث والعلم الحديث تبدو عابرة حين يعدد نقائص العرب في مجال الإبداع العلمي.

إن صورة أوروبا المتقدمة علميًا كما يراها تفقد العرب خصالهم العلمية كلها: «فقد عدمت العبقرية الفردية عند العرب وذلك يعود إلى نزعة الخلط وعدم التحقيق لديهم... وقد يخطئ من يقول بأن للأشاعرة أو المعتزلة مدارس فلسفية.. والتاريخ عند العرب حوادث متتابعة لا تواصل بينها ولا علاقة تربطها»[(416)]. وبدلًا من التخبط بين القديم والجديد، يدعو مظهر إلى توجيه الجهد نحو استيعاب العلوم الحديثة من طريق تأسيس الجمعيات العلمية، وإلى التمسك بالنقد مذهبًا؛ فعصر النقد العلمي والفلسفي عصر تفشت فيه روح النقد دليلًا على أن العقل الإنساني بلغ من التطور حدًا نبذ عنده الجري وراء التقاليد.

في خضم عرضه نظرية النشوء والارتقاء ودفاعه عنها، يدعو إلى الأخذ باللفظ اللاتيني للمصطلحات العلمية عند تعريبها، فذلك أنفع لخدمة العلم من ترجمتها؛ إذ أصبحت التسميات اللاتينية في العالم العضوي لسانًا عامًا مستعملًا في لغات العالم كلها، فإذا تنكبنا طريقة التعريب الحرفي استعصى علينا أن ننتفع بالمؤلفات الأجنبية ونستعين بما أفاد علماء أوروبا من تجربة فيها[417].

أما خلاصة الموقف الذي تبناه، فهو أن مذهب الارتقاء لا يتناول الدين من حيث المعتقد، بل من حيث التطور الذي يصيبه عبر الزمن. إن مثل الأديان كمثل الأنواع الحية في الطبيعة، لم تُخلق فجأة. وهو فهم الفرق بين ميدان العلم وميدان الدين، وأن للعلم حدودًا يحد بها. وأمل إسماعيل مظهر أن يحدث نشر كتابه ضجة، لكنّ شيئًا لم يحدث من ذلك؛ كانت مصر مشغولة حيث نشر كتابه بالقضية التي أثارها علي عبد الرازق حول موضوع الخلافة في الوقت ذاته، كما كانت مشغولة بالضجة التي أحدثها كتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي**، ما يعني أن الشؤون المتعلقة بالثقافة كانت أكثر تأثيرًا في النفوس من شؤون العلم.

طبع طه حسين (1889 – 1973) الحياة الثقافية في مصر والعالم العربي بأعماله النقدية والأدبية منذ ما بعد الحرب العالية الأولى. كانت نشأته الأولى أزهرية، حيث أدركه تأثير الشيخ محمد عبده. إلا أن مقالات لطفي السيد في **الجريدة** كان لها تأثير أفعل في تكوينه. ومع ذلك، فإن إقامته في فرنسا كان لها التأثير الحاسم في فكره وعمله

اللاحق. ويعطي كتابه **في الأدب الجاهلي** الدليل على ذلك؛ إذ حاول فيه أن يطبق المنهج النقدي في دراسة الشعر الجاهلي. أما النتيجة التي توصل إليها في نفي صحة نسب هذا الأدب إلى الفترة السابقة للإسلام، فتعطي انطباعًا قويًّا في شأن تلك المراجعة القاسية التي كان يبذلها المثقف العربي والمسلم حول الذات. أما ردة الفعل التي واجهت الكتاب، فتشير إلى مقدار ما أحدثته مراجعة نقدية من هذا النوع من زعزعة إيمان متوارث. بيد أن الصورة التي كوّنها طه حسين عن أوروبا، والتي استقرت في ذهنه، يمكن أن نلمسها في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** الذي كتبه في عام 1938.

ليست مسألة الحرية السياسية ما شغل طه حسين بالدرجة الأولى، ولا مسألة تقدم العلم. إن القضية التي وضع جهده في تصرفها هي قضية الثقافة. وهكذا، يطرح السؤال في مطلع كتابه: هل تنتمي مصر إلى الشرق أم الغرب ثقافيًا؟ وهل يسهل على المصري التخاطب والتفاهم مع الشرقي؟ أم من الأسهل عليه أن يتخاطب مع الأوروبي؟ وللإجابة عن هذا السؤال، يعود إلى ماضي مصر، فالتاريخ يشهد على دلائل قوية تشير إلى صلات مستمرة مع قوى مهدت للحضارة الأوروبية. فالعلاقة بين مصر والحضارة الإيجبية لا تحتاج إلى تذكير، كما بينها وبين الحضارة اليونانية. بل إن مصر لم تخضع للسيطرة الفارسية، واستعانت على الفرس بمتطوعة من أبناء اليونان، وهذا يعني بالنتيجة «أن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنما بثقافة البحر الأبيض المتوسط»[418]، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب

البحر الأبيض المتوسط. وثمة تبادل منافع بين مصر واليونان لم يقم مثله بين مصر والشرق البعيد.

إن المنافع العلمية هي التي تحدد الصلات والانتماء، بعد أن قضى التطور على وحدة الدين أو اللغة اللتين لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية، ولا قوامًا لتكوين الدول. تبادلت مصر واليونان التأثير العقلي منذ أيام الإسكندر، ومدينة الإسكندرية شاهد على ذلك. وهذه لم تكن مدينة شرقية، إنما كانت مدينة يونانية بأدق معاني هذه الكلمة. وإذا كانت مصر قد تلقت الإسلام، فإن هذا التلقي لم يغير من عقلها على الرغم من قبولها الدين واللغة في آن.

لم تغير المسيحية أوروبا كما لم يبدل الإسلام مصر في مجال العقل. لم يلغ الإسلام يونانية الثقافة في مصر، بل على العكس من ذلك، مد سلطان العقل اليوناني في أقصى الشرق. ويرى أن ثمة تشابهًا بين المسيحية والإسلام؛ إذ اتصل كل منهما بالفلسفة اليونانية. وتأثر بها وأثر فيها، جوهر الإسلام ومصدره هما جوهر المسيحية ومصدرها. واتصال الإسلام بالفلسفة اليونانية هو اتصال المسيحية بالفلسفة اليونانية. فمن أين يأتي التفريق بين ما لهاتين الديانتين من أثر في تكوين العقل الذي ورثته الإنسانية عن شعوب الشرق القريب وعن اليونان؟

يعتقد طه حسين أن اللحظة الحاسمة في تاريخ الفكر الإسلامي تكمن في اتصاله بالفلسفة اليونانية. وإذا كان ثمة فرق بين شعوب غرب المتوسط وشرقه، فلا نردّه إلى

اختلاف في العقل بل يمكن تفسيره بأمور السياسة والاقتصاد: «فلا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوروبي فرقًا عقليًا قويًا أو ضعيفًا. ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الشرق الذي ذكره كيبلنغ في بيته المشهور «الشرق شرق، والغرب غرب ولن يلتقيا» يصدق عليه أو على وطنه العزيز. ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها الخديوي إسماعيل وجعل بها مصر جزءًا من أوروبا، قد كانت فنًا من فنون التمدح أو لونًا من ألوان المفاخرة. وإنما كانت مصر دائمًا جزءًا من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها»[(419)].

يخطو طه حسين خطوة أخرى، فيرى أن انحطاط عالم الإسلام يعود إلى سيطرة الأتراك. ومصر التي هضمت خلال عشرة قرون تراث اليونان، هضمت مرة أخرى تراث الإسلام. وإذا كان بول فاليري يرى أن العقل الأوروبي هو نتاج فلسفة اليونان وحضارة الرومان في السياسة والدعوة المسيحية، فإن العقل في مصر هو نتاج الحضارة اليونانية والفقه المتصل بما كان للرومان من سياسة ودين إسلامي. هذا في القديم، أما في العصر الحديث فإن الاتصال بين مصر وأوروبا يشمل الجوانب المادية والسياسية وغيرها: «حياتنا المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية. وهي في الطبقات الأخرى تختلف قربًا وبعدًا من الحياة الأوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات، وحظوظهم من الثروة وسعة ذات اليد. ومعنى هذا أن المثل الأعلى للمصري في حياته المادية، إنما هو المثل الأعلى للأوروبي في حياته المادية»[(420)].

لا يقتصر الأمر على الناحية المادية بل يتعداها إلى الناحية المعنوية. فالنظام السياسي عندنا هو تقليد للنظام السياسي في الدول الأوروبية، وكذلك نظام القضاء. أما الأزهر فمسرف في الإسراع نحو الحديث. والتعليم جملةً أقمنا صروحه ووضعنا مناهجه وبرامجه على النحو الأوروبي الخالص. فنحن مقصرون في الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة إذا ما قارنّا مصر باليابان التي لم يكن بينها وبين أوروبا من صلات عقلية وثقافية كالتي بيننا وبين أوروبا، ومع ذلك استطاعت اليابان أن تزاحم الأوروبيين في ميدان العلم، لماذا؟ لأننا لم نصلح مؤسساتنا كما فعل اليابانيون.

ينبغي الإعلام بصراحة أن علينا أن نسير سيرة الأوروبيين: «ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرّها، وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يُعاب؛ تلزمنا القوة العسكرية كما يلزمنا الاستقلال العقلي والنفسي، ووسائل كل ذلك: أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي، لنشعر كما يشعر الأوروبي، ولنحكم كما يحكم الأوروبي، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي ونصرف الحياة كما يصرفها»[421].

مع ذلك، لا خوف على الإسلام من الأخذ بحضارة أوروبا. فلا نريد أن نكون صورًا منسوخة عن الأوروبيين؛ إذ ثمة فروق بيننا وبينهم. فالعلم الحديث نشأ في أوروبا من خلال الخصومة مع رجال الكهنوت. أما الإسلام، فلا يعرف الإكليروس ولا يميز طبقة رجال الدين من سائر الطبقات. وإذا كان الإسلام قد أخذ عن الفرس

واليونان، فلا حرج اليوم من اتصاله بالأوروبيين وأخذه عنهم. ويرى أننا بين اثنتين: إما أن ننكر ماضينا كله ونجحد أسلافنا جميعًا ونرفض مجد المسلمين الذين أسسوا الحضارة الإسلامية وما أظننا مستعدين لشيء من هذا، وإما أن ننهج نهجهم ونذهب مذهبهم ونأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية بقوة، كما أخذوا هم بقوة بأسباب حضارة الفرس والروم.

يلاحظ طه حسين أنه بدعوته هذه لا يبتكر جديدًا، لأن الحياة في مصر تسير سيرًا حثيثًا في أخذها عن الأوروبيين، لكن ما يدعو إليه هو الإقرار بذلك من دون خوف. فالمطلوب الملاءمة بين القول والفعل، فلا ننكر ما نحن غارقون فيه، فنصارح أنفسنا ونريح ضمائرنا ونواجه الأمور بدلًا من الدوران حولها، فلا خطر علينا من الاتصال الصريح بأوروبا، ولا خوف على شخصيتنا، فالشخصية اليابانية لم تضع عندما أخذ اليابانيون من الحضارة الحديثة، فلماذا تضيع شخصيتنا الأرسخ في التاريخ من اليابان؟!

ليس صحيحًا القول إن الحضارة الأوروبية مادية، بينما الشرق روحي. وإذا كان الشرق كذلك فهو ليس شرقنا بل الشرق البعيد، وإذا كانت أوروبا مادية فإنها تنطوي أيضًا على روح عظيمة تدفع إلى التضحية في سبيل العلم وفي سبيل الوطن. ومهما يكن من أمر الضيق الذي يصرح به بعض الأوروبيين الذين يضيقون بالحضارة الأوروبية، فإنهم يرفضون بكل تأكيد أن يحيوا حياة الشرقيين، وأن يسيروا سيرتهم. إن هذا الضيق هو نقيض الإذعان والرضى، ولو أذعن الأوروبي ورضي بما هو عليه، فهذا يعني أن

حضارته سائرة إلى زوال.

ما هي صورة أوروبا التي ارتسمت في ذهن طه حسين؟ إنها صورة العقل اليوناني والعلم الحديث والنظام. يقول: «من الحق أن الحضارة الأوروبية مادية المظاهر. وقد نجحت من هذه الناحية نجاحًا باهرًا، فوفقت إلى العلم الحديث، ثم إلى الفنون التطبيقية الحديثة، ثم إلى هذه المخترعات التي غيّرت وجه الأرض وحياة الإنسان. ولكن من أجهل الجهل وأخطأ الخطأ أن يقال إن هذه الحضارة المادية قد صدرت عن المادة الخالصة. إنها نتيجة العقل، إنها نتيجة الخيال، إنها نتيجة الروح، إنها نتيجة الروح الخصب المنتج، نتيجة الروح الحي الذي يتصل بالعقل فيغذيه وينميه ويدفعه إلى التفكير ثم إلى الإنتاج ثم إلى استغلال الإنتاج..»[(422)].

هذا ما انطوى عليه تفكير طه حسين قبيل الحرب العالمية الثانية، وفي خلال مرحلة من مراحل تطوره، وكانت صورة أوروبا الليبرالية العائدة إلى القرن التاسع عشر لا تزال ماثلة في ذهنه. أما إلحاحه على الأخذ مما حازته أوروبا طائعين، فيشبه إلحاحًا مماثلًا أعلنه خير الدين التونسي قبله بسبعين عامًا. وإذا كانت أوروبا قد مثلت بالنسبة إلى لطفي السيد وأتباعه مثال التفوق السياسي، ومثلت بالنسبة إلى إسماعيل مظهر مثال التقدم العلمي، ومثلت عند طه حسين أنموذج التطور الثقافي، فإن نظرة مختلفة كانت تتكون في الفترة ذاتها رأت في أوروبا مثال الشر السياسي والثقافي والأخلاقي.

(3)

كان يمكن لأفكار الأفغاني وعبده ورضا أن تصل إلى نتائجها المنطقية مع مرور عقدين أو ثلاثة من السنين. فالعودة الصارمة إلى الذات من ناحية، وإخفاق الآمال بتفهم أوروبي لأحوال الشعوب المستعمرة من ناحية أخرى، كانا سيؤديان بطبيعة الحال إلى بروز تيار متشدد، ليس في الإطار العربي فحسب، بل في الهند وفارس وتركيا أيضًا.

الواقع أن تطور العلاقات بين الشرق والغرب لم يكن يسمح بغير تأصيل العداوة المستحكمة بين هذين القطبين. ولم تكن هذه العداوة لتنحصر في الإطار السياسي كما عبر عنها شكيب أرسلان. ولو عدنا إلى محمد إقبال الذي خاض في مجال الأفكار، فسنجد لديه اقتناعًا أن أفق أوروبا مسدود، ولا بد للإسلام من أن يصنع مجده في المستقبل القريب. نجد شيئًا من هذا القبيل عند مالك بن نبي، فالمنهج الذي تبناه يقود إلى القول إن دورة الحضارة الأوروبية مسرعة إلى اكتمالها ونهايتها، وإن الفكرة الدينية كما عبرت عنها الظاهرة القرآنية هي التي ستملأ هذا الفراغ الحضاري على المستوى الإنساني كله. لكن التيار المتشدد الذي عبّر عن ذاته بشكل خاص في الجماعات الإخوانية كان ينظر إلى أوروبا نظرة صراع لا هوادة فيه.

فالغرب يستهدف الإسلام، ليس في العصر الحاضر فحسب، بل منذ الحروب الصليبية التي لا تزال مستمرة بأشكال وأساليب حديثة. والواقع أن ثنائية أوروبا/

الإسلام أو الشرق/ الغرب كانت تطبع التفكير الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ويمكن الاستدلال على ذلك بعشرات المؤلفات والرسائل والمقالات التي نشرت تحت العنوانين المذكورين أو عناوين مشابهة. وكانت عدوى هذه الثنائية قد انتقلت لفترة قصيرة إلى الغرب ذاته، خصوصًا في قمة الحقبة الاستعمارية. ونجد هذه الثنائية التي طبعت التفكير الإسلامي بتياراته المعاصرة كلها قد تحولت إلى عقيدة ثابتة عند التيارات الإسلامية الداعية إلى العودة إلى الأصول.

منذ ثلاثينيات القرن العشرين، نشر أبو الأعلى المودودي (1903 – 1979) وهو كاتب باكستاني غزير الإنتاج، كتابًا بعنوان **نحن والحضارة الغربية**، يُجري في بدايته تشخيصًا للصراع بين حضارة الغرب وسائر الأمم، يستنتج من خلاله أن الأمم كلها ذابت بسهولة في الحضارة الغربية وتلونت بلونها، ما عدا المسلمين لأنهم حاملو حضارة مستقلة تامة ذات دستور واضح مكتمل. لهذا، لم يبق إلا طرفا صراع، أوروبا والإسلام: «ولا يزال هذا التصادم قائمًا بين القوتين إلى هذا اليوم يؤثر في كل شعب حياة المسلمين العلمية والاعتقادية أسوأ الآثار»[(423)].

ما هي هذه الحضارة الأوروبية؟ يسرد المودودي قصة نهضة الغرب، فيرى أن نشأة الفلسفة والعلوم كانت منذ البداية متعارضة مع الإيمان، وللكنيسة التي أقامت محاكم التفتيش دورها في رسم مسار العلم والفلسفة تبعًا لهذه الوجهة الإلحادية. في القرن السابع عشر، كان ديكارت هو الذي ابتدع تعليل آثار العلم الطبيعي في الطريقة

الميكانيكية. وفي القرن التالي، تبين لأهل النظر أن كل أسلوب للفكر يبحث عن نظام هذا الكون، بصرف النظر عن وجود الإله، لا بدّ من أن يصل إلى الإلحاد والمادية واللادينية. وفي القرن التاسع عشر، بلغت المادية منتهاها، وبظهور نظرية داروين وصل العلم الغربي إلى نتيجته المنطقية في القول إن هذا الكون يمكن أن يجري من دون الإله.

هذا هو تطور العلم والفلسفة في القرون الأخيرة: «وهي كما ترى لادينية بحتة لا مجال فيها لمخالفة إله من السماء عليم قدير.. فكأن الإسلام والحضارة الغربية سفينتان تجريان في جهتين متعاكستين، فمن ركب إحداهما هجر الأخرى، ومن أبى إلا أن يركبهما في الوقت الواحد، فاتتاه معًا وانشقّ بينهما نصفين»[(424)]. لا وفاق إذًا بين الإسلام والغرب، بل على العكس من ذلك هناك تناقض وصراع. لكن، ما العمل إذا كان المسلمون اليوم يعانون الانحطاط بعد أن سلبوا السلطة السياسية كما يتوضح لنا من خلال المثال الهندي؛ إذ تهافت الشبان من أمتنا إلى المدارس والكليات الإنكليزية.

حلت بالأمة الإسلامية نكبة منذ أن استولت عليها حضارة نشأت في أحضان المادية الخالصة؛ إذ استخدمت العلوم التجريبية لتدمير الإنسان، فصبّت الأخلاق في قوالب الأثرة والرياء والخلاعة والمجون، وسلطت على الاقتصاد شياطين الاستبداد، ونفثت في نواحي الاجتماع سموم الترف، وأفسدت السياسة بمفاسد القومية الضيقة والوطنية. وإذا كان العلم الحديث قد فعل هذا كله في أمم الأرض، فقد ارتد على صانعيه: «وهذه الشجرة الخبيثة قد أخذ يتأفف منها الآن أهل الغرب أنفسهم الذين كانوا قد غرسوها

بأيديهم لأنها قد خلقت في كل شعبة من شعب الحياة مشكلات وعقدًا كثيرة أخرى. فكلما جزّوا منها فرعًا نبتت مكانها فروع كثيرة شائكة؛ قلع القوم شأفة الرأسمالية فنشأت مكانها الشيوعية. وقضوا على الديمقراطية فنجحت مكانها الفاشية. وحاولوا حل المشكلات الاجتماعية فظهرت الحركات النسوية المتطرفة وحركة تحديد النسل..»[(425)].

هكذا، فإن هذه الشجرة الخبيثة التي هي الحضارة الغربية لا يمكن أن تنتج فرعًا صالحًا، ولا بد من أن تقود هذه الخبائث كلها إلى دك أركان الغرب دكًا. لهذا، يقترح المودودي على الغربيين كما يقترح على المسلمين العودة إلى كتاب الله: «هذا هو الأوان الذي يجب أن يعرض على أمم الغرب كتاب الله وسنة النبي، ويبين لهم أن هذا هو المطلوب الذي تتوق إليه أرواحكم وتضطرب للبحث عنه..»[(426)].

إذا كانت الحضارة الغربية شرًا، فإن المودودي يتتبع هذا الشر منذ أينعت جذوره الأولى وحتى إصابته العالم الإسلامي بتلك النكبة. لكن مصائب المسلمين لا يمكن قصرها على أثر الغرب وحده، لأن علماء الدين أنفسهم خلوا من روح الإسلام الحقيقية، فلم تكن فيهم قوة الاجتهاد والتفقه، ولم يكونوا أهلًا لأن يستمدوا من كتاب الله والإرشاد النبوي في ناحيتي العلم والعمل مبادئ الإسلام المرنة الدائمة فيستخدمونها في الأوضاع العصرية المتبدلة.

ما هي الأوضاع العصرية المتبدلة؟ يعود المودودي إلى البداية، فيسترجع تاريخ

التحديث التركي منذ سليم الثالث (1789 – 1807)، وينظر بإعجاب إلى تجربة هذا السلطان الذي حاول أن يستوعب أوضاع العصر: «كان هذا هو الزمان الذي أحس فيه أهل الفكر من الأتراك بتخلفهم وهوانهم القومي، فأقبلوا يدرسون أسباب رقي الأمم الغربية ويطالعون علومها وآدابها ويعمقون النظر في صور تنظيمها، وحاولوا أن يدخلوا على قوانين دولتهم وشؤون إدارتهم وأمور تعليمهم ونظام حربهم إصلاحات يستطيعون بها أن يسايروا الأمم الغربية في طريق الرقي. ولكن زعماء الأتراك الدينيين الذين كانوا صفرًا من روح التفقه والاجتهاد وجاهلين للتعاليم الإسلامية الحقيقية أغمضوا عيونهم عن كل ذلك التغيير والانقلاب»[(427)].

يقبل المودودي هنا ما رفضه في البداية. أليست العلوم التجريبية التي قادت إلى الإلحادية هي نفسها الأوضاع العصرية التي ظهرت في الأمم الغربية؟ من الصعب العثور على حل مقنع لهذا الإشكال المنطقي عند المودودي الذي يظهر في النتيجة متيقنًا من «انتحار الحضارة الغربية»، تبعًا لنظام الحركة الدورية نفسه. فهذه الحركة تطرأ على كل كائن، فيظهر من نفسه القوة والشدة حتى يبلغ ذروة رقيه وكماله. ثم تعقب ذلك حال من الإدبار حتى تقضي على وجوده القوى نفسها التي أنشأته. أما بالنسبة إلى الأمم الغربية، فإن شيطانَيْنِ سيقودانها إلى الهلاك: **الأول** قطع النسل، و**الثاني** شيطان القومية. «وطالما أن الأمور ستسير على هذا المنوال، فإن الوقت قد حان لأن يدبر أمر الوراثة الأرضية من جديد وتشرف بها أمة أخرى لعلها أن تكون من الأمم المستضعفة، فلينظر

الناظرون من يقع عليه الانتخاب الإلهي في هذه المرة»[428].

تقود النتيجة التي تنطوي عليها أفكار المودودي إلى القول بنهاية الغرب القريبة. وإننا لنجد نتيجة مماثلة عند هندي آخر هو أبو الحسن علي الحسني الندوي الذي نشر في عام 1950 كتابًا بعنوان **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** تسلمت الأمم الأوروبية قيادة العالم العقلية والأخلاقية والاجتماعية بعد انحسار القيادة الإسلامية، وبعد أن ضيّع المسلمون أحقابًا وأجيالًا انتهزت فيها الشعوب الأوروبية كل دقيقة وثانية[429]. بمعنى آخر، كان يتوجب أن ينهار الإسلام حتى تصعد أوروبا في القرن السادس عشر. وكي ينهض الإسلام ثانية، لا بد من انهيار أوروبا. يعيد الندوي جذور الحضارة الغربية إلى اليونان والرومان، ومن هاتين الحضارتين استقوا ماديتهم الراهنة. أما استفحال المادية في هذه الحضارة، فيعود إلى الرهبانية العاتية وفساد النظام الديني واضطهاد الكنيسة العلم.

الواقع أن هذا السياق يخدم غايتين عند الندوي، كما عند المودودي قبله. فمن جهة، يدين رجال الدين المسيحي الذين اضطهدوا العلم في بداياته، ومن جهة أخرى يدين العلم الذي قاد إلى الإلحاد: «ولكن رجال النهضة الأوروبية ظلوا قرونًا يجمعون بين النظر المادي الجاحد والطقوس الدينية المسيحية.. حتى افتضحوا في الأخير وصعب الجمع بينهما بسرعة سير الحضارة المادية، وتخلف الدين والتقاليد وعجزها عن مسايرتها.. فطرحوا الحشمة ورموا برقع النفاق»[430]. الحضارة الغربية الراهنة نسخة

عن الوثنية اليونانية. أما ديانة أوروبا فليست النصرانية، بل المادية. وهكذا، قامت النزعات القومية المتعصبة بعد انكسار الكنيسة. وإن هذه الروح القومية هي التي ستقود إلى انتحار أوروبا.

صحيح أن العلم تطور، إلا أن الأخلاق انحسرت: «والحاصل أن الغربيين لمّا فقدوا الرغبة في الخير والصلاح، وضيعوا الأصول والمبادئ الصحيحة وزاغت قلوبهم وانحرفت، واعتلّت أذواقهم لم تزدحم العلوم والمخترعات إلا ضررًا.. بل لم تزدحم هذه الآلات والمخترعات إلا قوة وسرعة في الإهلاك واستعانة على الانتحار»[431]. ما كان هذا كله ليتم لولا انحطاط المسلمين الذين يقلدون اليوم الغربيين في الكثير من أمور حياتهم.

مع ذلك، وعلى الرغم من كل ما أصيب به المسلمون من علة وضعف، فإنهم الأمة الوحيدة على وجه الأرض التي تعدّ خصيم الأمم الغربية وغريمتها ومنافستها في قيادة الأمم. فالرسالة الإسلامية هي التي تنقذ العالم من الانهيار والانحلال[432]. لكن، لا بد للمسلمين من أن ينظموا أنفسهم، وينقدوا الحضارة الغربية نقدًا حرًّا جريئًا ويصبحوا مستقلين علميًا. ويضع الندوي للعالم العربي دورًا خاصًا في نهضة الإسلام المقبلة.

هذه هي الخطوط العامة لتفكير الندوي. وهو احتفظ بالفكرة الرئيسة القائلة بالصراع بين الإسلام والغرب. إلا أن بعض التعديل طرأ على طريقته في تناول المسألة.

فبعد خمس عشرة سنة، نشر كتابًا عن **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، حيث تبين له بشكل أوضح من السابق أن العالم الإسلامي أصيب فعلًا بتأثيرات الحضارة الغربية، خصوصًا أن أقطارًا عدة من أقطار المسلمين كانت تعيش في عزلة خانقة.. «فلا شك في أن جزيرة العرب لم تكن لتقع فريسة الغرب إلى هذا الحد لو قام قادة البلاد بمحاولات جدية لاكتفائها الذاتي والتخطيط..»[(433)].

هذه هي حال أفغانستان واليمن. لكن بعض الأقطار الإسلامية خضع للغرب خضوعًا تامًا، وأكبر مثال على ذلك تركيا، فضياء ألب دعا بكل قوة وصراحة إلى سلخ تركيا عن ماضيها القريب، وتكوينها تكوينًا غربيًا قوميًا خالصًا، وإيثار الحضارة الغربية على أساس أنها امتداد للحضارة القديمة التي ساهم الأتراك، على زعمه، في تكوينها وحراستها. وأقصى أتاتورك العنصر الإسلامي والعربي من الحياة التركية.

أما في الهند، فالصراع بين الغرب والإسلام حصل عندما توطدت فيها السيطرة البريطانية، وكان الشعب الهندي الإسلامي منهوك القوى. وأما مصر، فقد ظهر فيها كتّاب دعوا دعوة سافرة إلى تقليد الحضارة الغربية، من أمثال رفاعة الطهطاوي وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد إلى طه حسين ومحمد حسين هيكل وغيرهم، وقاموا بحركة تشكيك شاملة في العقائد الدينية. وسارت إيران على طريق تركيا. أما الدول الإسلامية المحررة حديثًا من الاستعمار، فإنها تسير سير شقيقاتها السابقات.. وإذا استمر اتّباع أساليب الحضارة الغربية فسيصاب المسلمون بما أصاب الغربيين من جذام خلقي،

ومعالم ذلك واضحة في البلاد الإسلامية التي تحمست في تقليد الحضارة الأوروبية [434].

مع ذلك، ثمة حل لهذه المعضلة. فإذا كان الغرب قد نفذ من خلال نظامه التعليمي، فإن الحل هو إيجاد نظام تربوي إسلامي، وذلك لا يكون إلا بإنشاء الجيل المؤمن المثقف الذي يجمع بين العقيدة والعلم. فعلى الرغم من أن الغرب يحيط بدول الإسلام من الجوانب كلها، فإن العالم الإسلامي وحده يستطيع أن يتحدى سيطرة الغرب ويبرز على وجه الأرض كقوة أو كتلة مستقلة تقوم على أساس فلسفة خاصة أصيلة للحياة ودعوة عالمية للبشرية.

أما السيد حسن الشيرازي، فيرى أن الصراع كان ولا يزال صراعًا بين الإسلام والكفر. وفي هذا الصراع، تتلخص المشكلة الإسلامية المعاصرة: «إن مشكلة العالم الإسلامي هي «مشكلة الكفر والإسلام»، حيث إن الإسلام والكفر كانا الخطرين اللذين يهدد أحدهما الآخر، ولم ينجح أيهما في القضاء على مناوئه، قضاءً نهائيًا، بل بقيا منذ انبثاق الإسلام عدوين لا يفتآن عن الصراع..»[435]. ويسيطر الغرب حاليًا على الجبهة المناوئة للإسلام، وهو يثير أحقاد الحروب الصليبية متسترًا تحت أسماء الحلفاء تارة وتحت شعارات الحرية والمساواة والعدالة، تارة أخرى. ويتستر أيضًا بدعايات التقدم والتطور والنهوض والاختراع.

من هذا كله، انطلق الاستعمار إلى تمييع الكبار وتربية الصغار على التحلل والإلحاد.

ومن يفلت من شباك الغرب يقع في شباك الشيوعية: «فعندما سرت إلى الشرق الأوسط عدوى التفسخ والانحلال من الغرب، تهيأ الجو للإلحاد الذي زحف من الشرق (أي الاتحاد السوفياتي). كل هذا التوتر الذي أوجده الغرب كان يهدف إلى ضرب الإسلام ببعثه للصليبية، لكن الله لن يجعل للغرب نصيبًا في المسلمين وليعلم الغرب أن أمده قد انقضى، فليس له إلا أن ينتحر..»[(436)].

لكن، ما الذي جعل الإسلام يتحول إلى مستنقع لروافد الغرب المستعمر؟ يكمن تفسير ذلك في انخفاض درجة الوعي الإسلامي بعد أن كانت الأمة المسلمة هي القاعدة والفائدة. أما حل الأزمة الراهنة فلن يكون بحركة الأحزاب الإسلامية لأنها ديمقراطية لا تنتمي إلى الإسلام. ولن يكون بحركة الأفراد لأن قيادة هذه الحركة مرتجلة، ولأن أعمالها كيفية ناتجة من أفكار ذلك الفرد القائد. إنما يكون الحل بحركة الفقهاء المراجع لما تشتمل عليه هذه الحركة من تنظيم يؤدي إلى حضانة الأمة من الانشقاقات الداخلية، ومناعتها من تسلل الاتجاهات الأجنبية وصيانتها من تطفل القيادة الكاذبة، وحفظ وحدة الإسلام والكلمة الإسلامية[(437)].

تلك هي النظرة الإجمالية إلى ما تنطوي عليه أوروبا من شر وعداوة، لكن محمد قطب يفصل الحديث عن تلك التيارات الفكرية والمذاهب التي تطبع أوروبا الحاضرة، خصوصًا الفرويدية. إن مناقشة محمد قطب آراء فرويد لا تنقصها المعرفة، وهو يعتقد في نهاية نقاشه أن الفرويدية كانت سببًا في الكثير من أمراض الغرب: زادت كراهية

الأفراد للمجتمع نتيجة النظرة الفردية الأنانية التي أوحت بها نظرياته، حتى صار اسم المجتمع لا يذكر إلا وتلاحقه أوصاف الظلم والتعسف والاستخفاف، وانتهى الأمر بكثير من شعوب أوروبا وأميركا كلها إلى تحطيم المجتمع. وليست الوجودية المنتشرة في فرنسا إلا امتدادًا سامًا لإيحاءات نظرية فرويد، فهي تدعو إلى تحطيم كل قيد يقف في سبيل تحقيق ذاتية الفرد الكاملة[(438)].

أما التجريبية، فهي التي تطبع العصر الحديث، ولا يمكن إنكار النتائج العلمية الباهرة التي حققتها، لكن التجريبيين لا يؤمنون بغير الحواس، وأسقطوا كل ما لا يتصل بالحواس. من هنا، ألغوا شأن النفس الإنسانية. وهكذا، جعلوا الجسد وأحاسيسه أساسًا لكل شيء، فهم ينكرون كل ما يقوله أصحاب النظر من العلماء ويقولون عكسه. فكل أمر عندهم هو حركة جسدية أو إفرازات كيميائية أو نشاط كهربي. ومن النتائج التي صدرت عن التجريبية رفض كل ما يتصل بالروح، والقول إن المجتمع والدين والأخلاق كلها سخافات لا موجب لها؛ إذ لا وجود لها في جسم الإنسان، وآمن الناس في الغرب أن نظام الأسرة نظام مفتعل. أما المثل العليا فخرافة مضحكة. وهم أسقطوا المسؤولية الخلقية، وأسقطوا معها الإنسان. أما الشيوعيون، فلا يؤمنون إلا بالجانب المادي من الإنسان. فليس للأخلاق عندهم حقيقة موضوعية، وإنما هي نتيجة للتفاعلات الاقتصادية. وقالوا إن الدين أفيون الشعوب، وإنه من ابتداع النظام الإقطاعي والرأسمالي لتخدير الشعوب، ولا حقيقة عندهم سوى

الاقتصاد. أما الكارثة العظمى في المذهب الشيوعي، فهي تحديد مطالب الإنسان بالغذاء والكساء والإشباع الجنسي وإهمال الأمور الباقية كلها - وأخصها العقيدة - باعتبارها أشياء ثانوية.

هذه هي التيارات التي تسيطر على الغرب. ولعل لبروز هذه التيارات ما يبرره، خصوصًا أن أوروبا خرجت من قيود الكنيسة المتزمتة، فاعتقدوا أن الانطلاق هو الحل، خصوصًا في المشكلة الجنسية. إلا أن الحضارة الغربية الحديثة بما تقوم عليه من أسس مادية خالصة، وما نجم عنها من تفسيرات قاصرة للنفس والحياة، كالتفسير الاقتصادي للتاريخ والتفسير الجسماني للمشاعر، والتفسير الجنسي للسلوك.... كل ذلك كان سببًا في زلزلة كيان الإنسانية. ورأى العلماء مهمتهم في تلويث البشرية[(439)]. إن الظلمات الكريهة التي وضع فرويد أسسها مع التجريبيين وأصحاب المذهب الاقتصادي المادي هبطت بالإنسان إلى المستويات الدنيئة، وأصبحت القيم العليا بالنسبة إلى الغربيين خرافات وأوهامًا.

ما دامت الحلول المستوردة مرفوضة وغير صالحة، فمن الأجدر رفض أفكار أولئك الذين دهشوا بأفكار الغرب وروّجوا لها، وكانوا عملاء لأوروبا في عدائها للإسلام. هذا ما يعبّر عنه محمد محمد حسين الذي يرى أن التغريب بدأ مع الطهطاوي وخير الدين التونسي، فهما اللذان مهّدا للأفكار الأوروبية، ونشراها في الإطار العربي الإسلامي، علمًا أن التغريب يخدم هدفين مزدوجين: **أولًا**، في حراسة مصالح الاستعمار

بتقريب الهوة التي تفصل بينه وبين المسلمين؛ و**ثانيًا**، إضعاف الرابطة الدينية التي تجمع المسلمين[440].

من هنا، تجدر العودة إلى تقويم مواقف الأفغاني وشخصيته. ويرى حسين أن الأفغاني شخصية غريبة، أسس الجمعيات السرية التي ضمت اليهود، وابتعد بأفكاره عن الإسلام الصحيح، وهاجم الإنكليز لمصلحة الفرنسيين، وكلها أمور تثير الشبهات حول دوره. ويكفي أنه أنشأ الجمعيات السرية وشرّع الاغتيال وسيلة لتحقيق الأهداف، وصعد الدعوة إلى الحرية، حتى من قيد الدين وميراثه وتقاليده[441]. أما محمد عبده، فإن الاستعمار هو الذي شجعه على فتح باب الاجتهاد للاقتراب بالإسلام من قيم الحضارة الغربية. ويستشهد بقول مصطفى صبري التوقادي: «لعل الشيخ محمد عبده وصديقه أو شيخه جمال الدين أراد أن يلعبا في الإسلام دور لوثر وكلفن زعيمي البروتستانت في المسيحية، فلم يتسنّ لهما الأمر لتأسيس دين حديث للمسلمين، وإنما اقتصر سعيهما على مساعدة الإلحاد المقنع بالنهوض والتجديد»[442].

يعود الصراع بين القديم والجديد إلى بدايات التغريب، ومن بين أبرز دعاة التجديد أو الترويج للأفكار الأوروبية سلامة موسى الذي يؤكد أن مصر غربية. وكذلك طه حسين الذي دعا إلى حمل مصر على الحضارة الغربية وإقامة أسس الحكم على قاعدة مدنية لا علاقة للدين بها. ودعا إلى إخضاع العربية لسنّة التطور[443]. وطرأ على المجتمع، نتيجةً لغزو الأفكار الغربية، فساد واضطراب لم يقتصرا على مصر فحسب بل

شملا العالم الإسلامي كلّه. فطال الانحراف الشعر والأدب، وأصبحت الرواية من أخطر الأدوات تأثيرًا في المجتمع.

(4)

انطوت سيرورة النظر إلى أوروبا على وجهتين: **الأولى**، ترفع أوروبا إلى مصاف ما تبديه من قوة وحرية؛ و**الثانية**، تحط بها إلى درجة الفساد والتفسخ. وتصارعت الصورتان بشكل يظهر عمق الأزمة وشدة القلق الذي يعانيه المسلم المعاصر إزاء نهضته الحاضرة. وليست مسألة النهضة برمتها إلا جانبًا من الصورة التي ظهرت بها أوروبا على المسلمين، والعالم، قبل ثلاثة قرون. وكان يتوجب أن يمضي قرن من الزمن حتى يتأكد للمسلمين في الهند أو تركيا أو أفريقيا، أن ما ارتسم في جانب من الأرض يفرض نفسه فرضًا على الجوانب الأخرى من المعمورة، ما يحتم على شعوب الأمم الأخذ به، وإذا كان الأخذ به مردودًا، فلا بد من تجنبه وتحاشيه بوسائل فاعلة. ما كان رفض أوروبا في أي وقت من الأوقات رفضًا تامًا ناجزًا.

يقول سيد قطب الذي يرى في الغرب جاهلية تعيد سيرة الجاهلية الأولى: «إن الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم من غير المسلم، أو من غير التقي من المسلمين، في علم الكيمياء البحتة، أو الطبيعية أو الفلك، أو الطب، أو الزراعة، أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها.. لكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته، ولا مقومات تصوره..

ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه، ولا مذهب مجتمعه ولا نظام حكمه... من مصادر غير إسلامية»[(444)]. ورسم سيد قطب الحدود التي لا يمكن تجاوزها، ورفض كل فكرة جمع أو توفيق بين مصدرين مختلفين، الإسلامي من ناحية وأي مصدر آخر من الناحية الأخرى.

على الرغم من التناقض الحاد الذي انطوت عليه صورة أوروبا في أذهان المسلمين في العصر الحديث، فإن التوفيقية حاولت الجمع بين الصورتين المتضادتين، أي الجمع بين شيء من الإسلام وشيء من أوروبا.

أصدر أحمد حسن الزيات في عام 1933 مجلة **الرسالة** لتكون جامعة بين روح الشرق وحضارة الغرب، وسعى إلى إيجاد الحلقة المفقودة كما يعبر أحمد أمين: «في مصر حلقة مفقودة لا نكاد نشعر بوجودها في البيئات العلمية مع أنها ركن من أقوى الأركان التي ينبغي أن تبنى عليها نهضتنا. تلك الحلقة هي طائفة من العلماء جمعوا بين الثقافة الدينية الإسلامية العميقة وبين الثقافة الأوروبية العلمية الدقيقة، وهؤلاء يعوزنا الكثير منهم، ولا يتسنى لنا أن ننهض إلا بهم..»[(445)].

هكذا، يصبح ضم شيء من صورة أوروبا إلى ذاتنا أو تلقيح الثقافة الإسلامية بشيء من الفكر الأوروبي السبيل إلى النهضة المنشودة. وإلى هذا الموقف، يصل محمد حسين هيكل بعد معاناة وأزمة ضمير: «.. ما أزال أشارك أصحابي في أننا ما نزال في حاجة إلى أن ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله. لكني أصبحت أخالفهم الرأي في

أمر الحياة الروحية، وأرى أن ما في الغرب منها غير صالح لأن ننقله. فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب، وثقافتنا الروحية غير ثقافته.. لا مفر إذًا من أن نلتمس في تاريخنا، وفي ثقافتنا، وفي أعماق قلوبنا، وفي أطواء ماضينا هذه الحياة الروحية..»[(446)].

هكذا، يتلخص الأمر مع التوفيقيين بالجمع بين مادية الغرب وروح الشرق. وعلى الرغم من صعوبة العثور على «الغدة الصنوبرية» التي تصل بين الأمرين، مضى التوفيقيون في وجهتهم هذه. وعبّر مصطفى محمود عن هذا الجمع بين الروح والمادة، فبعد رحلة شك طويلة، يصل إلى أن «الإسلام يقدم للعصر المادي باب النجاة والحل الوحيد والمخرج الوحيد، فهو يقدم إليه كل تراثه الروحي دون أن ينزل عن شيء من مكتسباته العلمية أو تفوّقه المادي، وكل ما يريده الإسلام هو أن يحقق الاقتران الناجح بين المادة والروح لتقوم مدنية جديدة هي مدنية القوة والرحمة»[(447)].

يعتقد الأنصاري أيضًا أن الإسلام توفيقي بطبعه. وما التوفيقية الحديثة إلا لقاء متجدّد بين تراث الشرق الأدنى والعقل الأوروبي منذ نشأته الإغريقية. والتوفيقية السنية أقرب إلى التفاعل الغربي من تلك الباطنية التي وجدت في العقل الحديث نقضًا لمرتكزها العرفاني السرّي ولعصمة تعاليمها الخفية، فالروح التوفيقية نافذة إلى صميم التكونات التاريخية المجتمعية الحضارية، وإن الطبيعة العربية والإسلامية - قديمًا وحديثًا - مرتبطة بالروح التوفيقية[(448)]. ويمكن القول بعد هذا: إذا كانت السلفية المتشددة الحديثة ردة فعل على الصورة التي بدت من خلالها أوروبا في النصف الثاني من

القرن الماضي، فإن التوفيقية ليست إلا استجابة للفعل الأوروبي. أليس القول بروحانية الشرق هو من صنع الغرب أيضًا؟

يمثل الموقف الذي توصل إليه زكي نجيب محمود أقصى ما توصلت إليه التوفيقية من محاولة للجمع بين الغرب والإسلام في ميدان الثقافة والفكر. فهو يصل إلى النتيجة الآتية: إذا كانت الحرية هي ما يميز أوروبا، فلنبحث عن مواقف الحرية في تراثنا. وإذا كانت العقلانية هي البضاعة الرائجة في الغرب، فلنبحث عن تيار عقلاني في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وليكن المعتزلة لما لها وعليها.

لم يأت هذا كله صدفة، بل بعد معاناة طويلة كابدها محمود؛ إذ يصرح في مطلع كتابه **تجديد الفكر العربي** أن اليأس انتابه مرات في بحثه عن المخرج الذي يؤدي بنا إلى حيث نريد أن ننتهي، إلى المزيج الثقافي الذي تكون فيه الأصالة وتكون فيه المسايرة للعصر الراهن[449]. لكن الإلهام أتاه من حيث ينبغي أن يأتي، ووجده في عبارة فريدة لهربرت ريد مفادها أن هناك شيئًا اسمه تراث، وتكمن قيمته في كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم، ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استخدمناه من طرائق جديدة.

من هنا بحثه عن تلك الأمور التي لا تزال نافعة لحاضرنا تتجلى في شكّية الغزالي وحسّية التوحيدي وعقلانية المعتزلة. ويقترح في نتيجة عرض طويل لفلسفة جديدة تقوم على الثنائية بين السماء والأرض، فيقول: «أما منهج العلوم فقائم على مشاهدة

الحواس وعلى إجراء التجارب وعلى سلامة التطبيق، وأما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق، كالقيم الخلقية مثلًا، فذلك شيء آخر، قد لا نلجأ فيه إلى شهادة الحواس، وإلى التجارب العابرة، بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة، أو إلى إملاء الوحي، أو إلى ما يسري بين الناس من عرف وتقليد»[(450)].

يعتقد زكي نجيب محمود أنه وجد الحلقة المفقودة التي يبحث عنها، والتي تجمع بين مقتضيات العلم ومقومات الإنسان. أما المحاولات التي يستند إليها، فهي محاولات محمد عبده وطه حسين والعقاد والحكيم. يقول محمود: «حينما حاول محمد عبده وضع تراثنا الديني في ضوء العصر الراهن، فإنما أراد أن يلتمس طريقه إلى هذا التوفيق الذي نبتغيه. وحينما حاول العقاد أن يدافع عن الإسلام، بدحض ما يقوله عنه خصومه، مستخدمًا في ذلك ثقافته الأوروبية وثقافته العربية ممتزجتين في مركب واحد، فإنما أراد أن يجمع بين الثقافتين على صعيد مشترك، وحين أراد طه حسين أن ينقد العرب الأقدمين على ضوء من الفكر الحديث، فقد أراد بدوره أن يصنع الصنيع نفسه، وعندما كتب الحكيم عددًا كبيرًا من مسرحياته وحاول فيها أن يعانق بين الروح والمادة، وبين الأزلي والحادث فقد أراد أن يصل بذلك إلى الغاية نفسها. وهكذا تستطيع أن تتعقب أعلام الفكر في تاريخنا الحديث والمعاصر، فتجد كل واحد منهم قد أراد بطريقته الخاصة أن يضفر ثقافة الغرب الحديث وثقافة التراث العربي في جديلة واحدة»[(451)].

إلى أين تقود فلسفة زكي نجيب محمود المقترحة في التوفيق بين منهجين مختلفين؟

تقود إلى حجرتين منعزلتين في عقل كل عربي وكل مسلم: **الأولى**، لمعالجة شؤون الأرض والأخرى لمعالجة شؤون السماء، كما تقود إلى لغتين، ما دامت لغة العلم التجريبي غير لغة الوحي والخيال. إلا أن هذه الفلسفة تقود إلى القبول الدائم بقبول التأخر العربي باعتباره صفة لصيقة بمنهجهم الأصيل، ما دام المنهج الغربي هو الذي يخدم تطور العلم والصنائع والفنون. ما كانت هذه الحقيقة غائبة عنه لأنه لاحظ كوضعيّ عتيق «إننا في حياتنا الثقافية ما زلنا في مرحلة السحر التي تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية، وإننا لولا علم الغرب وعلماؤه، لتعرت حياتنا الفكرية على حقيقتها، فإذا هي حياة لا تختلف كثيرًا عن حياة الإنسان البدائي في بعض مراحلها الأولى»[452].

لا تعني فلسفة التوفيق المقترحة المستقبل بقدر ما تقرر واقعًا قائمًا، لما نشهده من محاولات الجمع والضم بين أجزاء من صورة أوروبا وقطع من صورة الذات. نشهد ذلك في الجمع بين القومية والأصالة العربية، بين الاشتراكية والعروبة، بين العلم والإيمان، بين الماضي والحاضر. تبدو التوفيقية أكثر نجاحًا وتوفيقًا من الليبرالية الأوروبية والسلفية الإسلامية في إيصال «فلسفتها» إلى مستوى السلطات الحاكمة التي - تبعًا لمتطلبات الحكم - تسعى إلى إرضاء جميع النزعات، مطيلة بذلك أمد الأزمة والانتظار.

الفصل الخامس
نحو نظرة نقدية

(1)

حين كان للمسلم، ولغير الأوروبي عمومًا، أن يعارضا أوروبا، فإنما كانا يلجآن إلى بعض أفكارها لينقدا بها الأفكار الأخرى. هكذا فعل إقبال عندما أوضح عدم أهلية التفكير العقلي في معالجة شؤون الإيمان. وهكذا، استعار الليبرالي نقد الديمقراطية الغربية للفاشية ليبيّن فظاعة مشروعها. وحين أراد السلفي أن يظهر عظمة تاريخ العرب والإسلام، فإنما استخدم بعض ما في مؤلفات المؤرخين والمستشرقين ليعارض به آراء مستشرقين آخرين.

لا تفهم أوروبا إلا لغتها، وهي لم تكتف بتلقين المسلمين هذه اللغة، لكنها أصرت على أن تعلّمهم من هم ومن يكونون وما هو تاريخهم. حين وصلت الحملة الفرنسية إلى مصر، أعد خبراؤها على عجل، لكن بدقة صورة شاملة لمصر كما ينبغي أن تكون من وجهة نظر العلم، فلم تعد الحجارة حيث وقعت المعركة في ضواحي القاهرة تدل على عظات من الماضي، بل أصبحت ناطقة بتاريخ عظيم، وتعلم الطهطاوي شيئًا عن هذا الماضي السابق للإسلام. وكان ينبغي انتظار مئة سنة أخرى حتى يكتشف لطفي السيد

وطه حسين وسلامة موسى أي تاريخ عظيم كان لمصر يضارع ما لليونان من تاريخ سابق. وحين وصل الفرنسيون إلى المغرب حللوا أجناس السكان وأعطوا لكل جنس تاريخه. وتُسابق أوروبا المسلمين في معرفتهم تاريخهم وأدبهم وعقيدتهم أيضًا، وهكذا انبعثت آلاف المصنفات التاريخية والدواوين والرسائل الفقهية وشروح العقيدة. إن طعمًا جديدًا لتراث الماضي بعثته أوروبا في أذواق المسلمين.

لكن، ما هو غرض الاستشراق، وإلامَ يرمي هؤلاء المبشرون الذين يجوبون أنحاء العالم ويكابدون المصاعب؟ كان بإمكان شكيب أرسلان أن يعرف شيئًا عن مسلمي السودان من خلال ما كتبه ديرش وسترمان في مجلة **العالم الإسلامي** الألمانية. لكن أرسلان طرح الشك في أغراض المبشرين الذين يدعون مسلمي الكونغو إلى النصرانية من خلال اطلاعهم على بعض المؤلفات العائدة إلى بعض الجمعيات التبشيرية الأوروبية. لا حدود واضحة بين التبشير والاستشراق بالنسبة إلى أرسلان الذي يرد على إحدى قضايا الاستشراق التقليدية التي تتعلق بجمود الشريعة.

إن ترحيب موريس برنو الفرنسي بإجراءات مصطفى كمال في تركيا بفصل الدين عن الدولة يثير حفيظته، ليس لأن الشريعة الإسلامية تستطيع أن تساير العصر فحسب، بل لأن القانون المدني السويسري الذي اتخذته تركيا لنفسها يتضمن أصولًا وقواعد ترجع إلى التشريع الروماني القديم، فهي أقدم عهدًا من الفقه الإسلامي الذي يزعم مصطفى كمال أنه ألغاه بسبب توغله في القدم[(453)].

أول محاولة منهجية للرد على الاستشراق بصيغته التبشيرية تضمّنها كتاب **التبشير والاستعمار** الذي صدر في مطلع الخمسينيات، حيث يتتبع المؤلفان عمر فروخ وزكي النقاش نشاط التبشير في ميدان السياسة والتعليم، وفي مجال خدمة الأغراض السياسية للدول الأوروبية. وتكونت وجهة نظر متكاملة عن الاستشراق، لا من حيث الخدمات العلمية التي قام بها، ولا من حيث أغراضه التبشيرية أو الاستعمارية، بل من حيث الصورة التي يكوّنها الاستشراق عن الشرق وعن الإسلام.

يكتسب كتاب إدوار سعيد **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء** أهميته وشهرته من هنا. فعمل سعيد يُؤسَّس على كشفه الصورة التي كوّنها الغرب عن الشرق وفرضها على الشرقيين المزعومين، ورَفضِها. يقول: «لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم الذي كان هو أيضًا من إنتاج الغرب»[(454)]. وعلى الرغم من طرافته، فإن كتاب سعيد قدم مادة مشوّقة إلى أولئك الذين يبحثون عن إدانة الاستشراق بغضّ النظر عن الجهود التي بذلها المستشرقون.

يشكل نقد الاستشراق خطوة مهمة، فإذا كنا لا نزال عاجزين عن «نقد» أوروبا، أي امتلاك أدوات الحكم على تجربتها، ففي الأقل سننقد الصورة التي كوّنتها عن الشرق والإسلام.

هكذا يستعيد عبد اللطيف الطيباوي[(455)] دراسة أصول الاستشراق منذ السجالات البيزنطية - الإسلامية حتى الحروب الصليبية، التي نشأت في أعقابها كراسي تدريس

العربية في العواصم الأوروبية. ففرنسيس الأسيزي كان يبحث عن كيفية تحويل الكفار إلى الإنجيل. وكان ريمون لول (Lull) يريد استقصاء المزيد من المعلومات عن الإسلام ليكون قادرًا على عرض نواقصه. لكن بواعث جديدة دفعت إلى المزيد من معرفة الإسلام، فإنشاء كرسي للعربية في كامبردج في عام 1636 كان يهدف أيضًا إلى خدمة الملك والتجارة مع الأقطار الشرقية، وتمجيد اسم الله بتوسيع حدود الكنيسة. استطاعت أوروبا أن تضع يدها على مساحات كبيرة من بلاد الإسلام، وعمل كل من السيد «بنّاء الإمبراطورية والمبشر المسيحي سفير المسيح» على التأثير بطريق مباشرة أو غير مباشرة في مجرى التعليم في البلدان الإسلامية. «وأخرجت هاتان الطبقتان من العاملين عددًا من المتخصصين الجدد في العربية أو الفارسية أو التركية أو الإسلام كانوا روادًا بين أيدي المستشرقين الأكاديميين»[(456)].

ينحصر نطاق دراسة الطيباوي في مجال الاستشراق الإنكليزي، حيث يمكن ملاحظة الأمر الآتي: إن الوصول إلى هذا الميدان تم من طريق الخدمة التبشيرية أو الخدمة العسكرية في بلد إسلامي، وإن كان الجيل الجديد يشهد عناصر اختارت طوعًا هذا الميدان. ويتوقف عند تناقض المستشرقين من مسألة المعتقد الديني؛ فإذا كان المسلم المؤمن أن محمدًا هو آخر الأنبياء، وهو تلقى الوحي من الله، فإننا نجد في الأغلب المستشرقين يؤكدون أن القرآن من إنشاء محمد. ومع أن بعض المستشرقين يذهب إلى القول إن رسالة محمد دعت إلى دين متميز، إلا أنه يعود ليؤكد في الوقت نفسه أن رسالة

محمد لم تكن كلها من مصدر إلهي. ويعبّر هذا الازدواج عن تناقض ما دام لا ينفي الدعوى الأولى ولا يؤكد الثانية: «وهكذا فإن الفارق بين معنى الإسلام لدى معتنقيه وصورته التي يرسمها له المستشرقون تمسُّ أسس العقيدة الإسلامية ذاتها»[(457)].

هكذا، لم تؤد مقارنة الإسلام بالمسيحية واليهودية إلى تفاهم جديد، بل ولدت على العكس من ذلك، عداوات جديدة. ولا بد من أن يكون للمستشرقين نصيب من المسؤولية في استخدامها.

يذهب الطيباوي إلى القول: «إن المسيحيين وحدهم هم الذين ظلوا طوال قرون يحاولون فهم الإسلام، أو إساءة فهمه من خلال اصطلاحات المسيحية. أما النظرة الأساسية للمسلم فقد ظلت على حالها لم تتغير على الدوام لأنها جزء من الوحي الإلهي في القرآن. ولم يحاول مسلم مؤمن أن يدخل المسيحية في إطار آخر. والمسيحي لا يواجه في كتبه المقدسة قيودًا صريحة تحجزه عن تقبل وجهة نظر المسلم عن الإسلام، ومع ذلك، فهو يرفض لا رأي المسلم في المسيحية فحسب، بل رأيه في الإسلام أيضًا. وهو يسعى جاهدًا لتغيير الرأيين»[(458)].

مع ذلك، فإن المستشرق عمومًا لا يهتم بالآراء الإسلامية التي ترفض هذه الوجهة، وإن مستشرقًا معاصرًا يصف عمله بالموضوعية يختم بحثه متسائلًا: «إن للعالم أن يرى ماذا سوف يحدث حين يعرض إنجيل المسيح الحي بالصورة الملائمة لملايين المسلمين»[(459)]. والمسألة الثانية إلحاح المستشرقين، خصوصًا البروتستانت، على إصلاح

الإسلام، والدعوة في نهاية المطاف إلى تغيير وجهة نظر المسلم عن الإسلام. وأصحاب دعوى الإصلاح لا يملكون أن يخفوا تناقضاتهم، فبينما يذهبون إلى القول إن الإسلام جامد لا يقبل تغييرات في نظامه، نجدهم عند حدوث تغييرات يسرعون إلى القول إن هذه التغييرات تقود إلى تقويض الإسلام. من وجهة أخرى، فإن حماسة المستشرقين لبعض دعاة الإصلاح جعلت هؤلاء محدودي التأثير في محيطهم.

يصل الطيباوي إلى النتيجة الآتية: «من أجل ذلك كانت الضرورة الأولى اللازمة لأي تغيير أو إصلاح ناجح أن ينبع من داخل الأمة ويصدر منها، ابتداءً من استقلال عن أي سيطرة أو إيحاء من جهة أجنبية». من جهة أخرى، فإنه يؤكد: «أن الإدراك الديني بتجربة روحية حدسية، لا يمكن التقاطها بالمناهج التحليلية والنقدية. وهؤلاء الذين يكونون خارج نظام ديني لا يمكنهم اقتناص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام»[460]. وهذا يعني في مجمله أن الطيباوي يقرر على التوالي أن جهود الاستشراق لا تنمّ عن إخلاص تجاه المسلمين وتجاه عقيدتهم، ووصلت هذه الجهود إما إلى الإخفاق أو إلى الإساءة. والنتيجة الأخيرة هي أن الصورة التي تكوّنها أوروبا عن الإسلام من خلال مستشرقيها غير مقبولة. والمسلم المستقل هو الذي يستطيع أن يقرر شؤونه.

انصبّ نقد الطيباوي على المسائل المتعلقة بالعقيدة، أما عبد الله العروي فيعرض من ناحية أخرى إخفاقات الاستشراق في مجال التاريخ.

يمكننا أن نقتطع ملاحظات عبد الله العروي من سياقها العام لنعود إلى محاولته النقدية بعد قليل. فنقده الاستشراق يأتي في كتابيه **الأيديولوجية العربية المعاصرة** و**العرب والفكر التاريخي**. ففي الأول، يخصص مقطعًا مهمًا لعرض نتائج التاريخ الاستشراقي. فالغرب يضع من خلال المستشرقين جهود التاريخ الإسلامي - العربي موضع شك، لكن الاستشراق الذي يسعى إلى كتابة تاريخ «موضوعي» متهمًا التاريخ العربي بالأيديولوجيا، سرعان ما يصل حتميًا إلى الموقف نفسه. فسرعان ما تكشف أعمال مونتغمري واط وبرنارد لويس عن أن الفرضيات الموضوعة سلفًا تتحول من دون تدعيم إلى نتائج مقررة. أما مدرسة غولدزيهر فلا تنفك عن كتابة التاريخ سلبيًا، والمثال على ذلك دراسة معركة بدر؛ إذ نصل في النتيجة، بعد تمحيص دقيق للمصادر، إلى نفي وقوع الحادثة تقريبًا: «إن هذه النزعة العدمية هي النتيجة المنطقية لكل تحليل انتقادي، حين لا ينفتح على أي تخط، وحين يفرط في الانكباب على ميدان غير ملائم له أصلًا»[(461)].

تلخص العادة الاستشراقية في أعلاه شأن علم التاريخ الكلاسيكي الإسلامي عند مقارنته بالتاريخ المعاصر والحط من قيمته عند مقارنته باليونان.

حريٌّ القول هنا إن التاريخ العربي الكلاسيكي لم يدرس حقيقة كما يتوجب. فالحركة الاستشراقية التي ترفض التحليل التاريخي المسبق لا تنظر إلى أعمال المؤرخين العرب والمسلمين كأكداس من المعلومات: «إن التحليل الانتقادي لتاريخ ما هو رؤية

أيديولوجية أيضًا». يطور عبد الله العروي انتقادات الطيباوي في ما يتعلق بالمدرسة الاستشراقية الإنكليزية، فعبارة جيب «يتوقف مستقبل الإسلام، شأنه في الماضي، على عمق بصيرة العلماء المسلمين، وقدرتهم على حل المسائل الجادة الجديدة»، التي يرى الطيباوي فيها مبادرة متفهمة، يرى العروي فيها دعوة إلى العودة إلى الوعي المشيخي الذي تخطّاه التاريخ فعلًا. يتساءل: «هل يمكن تفسير هذا التغافل بغير خضوعه لمصالح سياسية أو لمعتقدات دينية»[462]. لكن الطيباوي والعروي يتفقان في الموقف من المدرسة الإنكلوسكسونية؛ إذ تريد هذه المدرسة أن تحشر الإسلام أمام موقفين لا ثالث لهما: إما أن تبقوا أمناء لهذا الإسلام، وحينئذ لن يكون ثمة تطور، وإما أن تتطوروا ولن يكون ثمة إسلام.

أبدى الاستشراق تغافلًا مقصودًا عن فهم التطورات التي حدثت في الشرق إبان الانتقال من حقبة إلى أخرى، مع ما رافق ذلك من انقطاع وتحول جذري.

يُبدي المستشرقون الذين لا يحاولون العودة إلى تاريخهم لمعرفة الوقت الذي استغرقه التحول من حقبة إلى أخرى، استغرابهم الساذج من هؤلاء العرب الذين يتعثرون في بناء استقرارهم، ملحّين على الجوانب السلبية في هذه التجارب.

يعتقد العروي أن نقد الاستشراق يمهد الطريق لاستحداث نوع جديد من المناظرة والجدال، يوصلنا إلى حقيقة قابلة للتعميم في ميدان الإسلاميات. من هنا، يختار المناظرة مع غرونباوم لأن منهجيته تتوحد فيها الاتجاهات كلها التي تشكل مشتركات في علم

الاستشراق[463]. أما الملاحظات على منهج غرونباوم فتقوم على إهماله العلوم الإسلامية، لأنها لا تخضع لما يُؤَسَّس عليه العلم الحديث على الرغم من الإنجازات التي حققتها هذه العلوم. ولا يلحظ غرونباوم أن علماء أوروبا حتى نهاية القرن السابع عشر كانوا يعتمدون نظرية معرفية مخالفة للنظرية الحديثة. ويهمل أسباب الانحطاط؛ إذ يردّه إلى التعليل المعروف والقائل إن الانحطاط المتواصل لا يعدو أن يكون مرادفًا للتواكل والانزواء، أي من ضرورات التعبد الفردي... النمط الأصلي الإسلامي يتركب انتقائيًا من دون نسق ثابت، والمهم أن هذا المنهج يقود إلى تمييز أربع مواصفات للثقافة الإسلامية تطبعها بحسب غرونباوم وهي: الأنسية والحقيقة والنفس الهادئة الخاضعة وميزة شعورية.

هذا ما تنطوي عليه نزعة التحليل التراثي التي تميز الغرب الحديث من سائر الثقافات ...إلخ.

نتوقف أخيرًا عند محاولة هشام جعيط في تحليله الصورة الأوروبية عن الإسلام؛ إذ يستعيد هذه الصورة في جذورها القروسطية التي تهيأت في القرن الثاني عشر وتطورت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، لتمتد حتى القرن الثامن عشر والعصر الاستعماري. تنطلق هذه الرؤية من عداء للنبي الذي أوقف تطور الإنسانية باتجاه المسيحية، ونبع الاستشراق من هذا التراث وهو إنما يطيل أمد الجدل القروسطي[464].

تعتبر التقاليد المسيحية الإسلام مخربًا، أما نجاحاته فليست دليلًا على صحته بقدر ما

هي فضيحة متواصلة. إنه دين الفسق والعدوانية... وعلى الرغم من أن الوعي المسيحي واصل عداءه للإسلام، فإن التأمل العقلاني في أوروبا الحديثة أفسح المجال لنظرة جديدة إلى الكون يكون الإسلام ضمنها جزءًا متممًا للحياة الإنسانية، وهذا ما يعبّر عنه، إلى حد ما، غوته وفولتير ومونتسكيو. لكن القرن الثامن عشر ليس عصر الإمبريالية والصناعة كما هو القرن التالي.

إن أفكار القرن الثامن عشر هي التي تلقفها المستعمرون لمحاربة أوروبا المنتصرة، التي حولت العالم في النصف الثاني من هذا القرن التوسعي إلى ميدان إثنولوجيا. وأدين الإسلام كرديف للتعصب، واعتبرت الجامعة الإسلامية مؤامرة ضد أوروبا، واستندت في ذلك إلى ترسانة الجدال القروسطي. وحتى النقد الليبرالي للاستعمار لم يلغِ ترفع القرن الثامن عشر. ووقعت الانتلجنسيا في نزعة العرقية، وازدهرت المركزية الأوروبية عند المثقفين الملتزمين أيديولوجيًا من اليسار أو من اليمين، وحتى عند الماركسيين الذين لا يهتمون إلا بالأبعاد الحديثة البحت للإسلام، ويتجاهلون المجال الثقافي الداخلي المرتبط بالماضي[(465)].

إذا ما أخذنا الفرنسيين، نجد أن فولتير يحاول أن يجري توفيقًا بين وجهات متناقضة، ويستعير فولني غير الكاثوليكي بشأن الإسلام الموضوعات القروسطية، ويبقى شاتوبريان موسوسًا بالماضي، وينفتح لامارتين على رؤية جديدة، ويُبدي دونرفال تعاطفًا عامًا. لكن الرومانسيين تنقصهم المعلومات، ويبدون اهتمامًا ضئيلًا بقوى

التجديد، وتنقصهم إضافة إلى ذلك الوسائل المنهجية. وإذا ما وصلنا إلى المثقف الفرنسي حاليًا نجده قد أخذ جانب حركات التحرر، لكنه يقطع هذه الحركة عن جذورها العربية والإسلامية، وهم يرتعبون عمومًا - المثقفون الفرنسيون - في كل مرة تبرز فيها مفاهيم الإسلام والعروبة[466].

يمكن تحميل الاستشراق مسؤولية مناهجه الهاشمية. ومن هنا أيضًا التشويهات التي ألحقها الاستشراق بالإسلام.. «كان وجود الاستشراق بين 1850 - 1950 على الأقل مشروطًا بعجز العالم الإسلامي عن معرفة ذاته، وهذا يشير إلى وصاية فكرية وتقليل من شأن الشرق»[467]، نستدل على ذلك من خلال الموضوعات التي تناولها الاستشراق والتي تحدد النظرة القروسطية للإسلام الذي بمقارنته بالمسيحية يتحول إلى النقيض الذي يقلب المثل.

يستنتج هشام جعيط أن «الاستشراق يختلف عن التاريخ، كون هذا الأخير يحاول أن يفهم فقط، ولا يضع موضع الشك أسس المجتمع الذي يدرسه، بينما يعطي الاستشراق نفسه حق الحكم، بل وحتى الاتهام والرفض. ولكن يبدو أنها ميزة نابعة من موقفه الضعيف في نشاطه الاتصالي. بين سنة 1860 و1960 كان الإسلام في أزمة وتنقصه موارد الفكر والعلم ليحلل نفسه، هذا إذا كان يملك الحماسة لذلك. وقد ملأ الاستشراق فراغًا. ومن جهة ثانية، كان الغرب يسيطر على الإسلام، وقد تلقى الاستشراق عواقب هذه المسألة. لا لأنه كان العميل الداعي لهذه السيطرة سوى استثناء

قليل، بل لأنه غالبًا ما عكس على نفسه وضعية التفوق ليجعل من طبقاته السفلى داعمًا للتعصب، وأحيانًا مرآة للوعي الغربي العامي. وبهذا أظهر نفسه عاجزًا عن تجاوز معطيات مجتمعه وعصره»[468].

في النماذج النقدية المعروضة التي تتناول الاستشراق الذي عمل كعنصر مهم في تكوين أوروبا صورتها عن الإسلام، نجد رفضًا للتدخلات التي أظهرها المستشرقون بشأن العقيدة. ونلاحظ نقدًا لمناهجه الهاشمية، كما نلاحظ في إشارات جعيط خصوصًا إعلانًا لنهاية دور الاستشراق، لا من حيث وظيفته الضيقة، بل من حيث تقديمه صورة غير مطابقة عن الإسلام، طبعت رؤية أوروبا كما طبعت العلاقات الإسلامية - الأوروبية وقتًا طويلًا.

(2)

يرى العروي أن نقد الاستشراق عملية ضرورية لأن الأيديولوجيا العربية المعاصرة يجري إدراكها إلى حد كبير في تفاعل متبادل مع تلك الحركة الاستشراقية.

في أطروحته الأصلية، يضع الفكر العربي الحديث أو - الأيديولوجيا العربية المعاصرة - في سياق تساؤل العرب: من نكون بإزاء أوروبا؟ لكن من هي أوروبا هذه المسيحية، وريثة الحروب الصليبية، التي أصبحت اليوم شاسعة وقوية ومنتشرة على وجه الأرض؟ الواقع أن في كل مرة يحاول كاتب عربي أن يقدم تشخيصًا لمجتمعه، فإن

صورة معيّنة للغرب تندرج في هذا التشخيص[469]. يمكن تمييز ثلاث كيفيات لتشخيص أوضاع المجتمع العربي: **الأولى** تنطلق من معطى ديني، و**الثانية** تنطلق من التنظيم السياسي، و**الثالثة** تقع في النشاط العلمي والتقني. يرى الشيخ السلفي أن سبب ضعف الإسلام الراهن ناتج من الابتعاد عن الدين.

إن العقل الذي أعطى أوروبا ما أعطاها، يمكن اجتذابه مجددًا لأنه كامن في أصل الدين. لكن رجل السياسة يرى شيئًا آخر وهو أن العبودية القديمة تفسر الانحطاط الراهن، وخير ما يمثل هذه العبودية حكم الأتراك الطويل. ولمداواة هذه العاهة المتأصلة، لا بد من الانتقال من حكم الفرد إلى حكم الجماعة، من طريق الانتخابات الشرعية أو الدستورية، وللوصول إلى ذلك لا بد من إطلاق حرية الأفراد. أما الشخصية الجديدة التي تمثل الكيفية الثالثة، فيقدمها الداعية إلى العلم الذي هو سر تقدم أوروبا كما هو سر تقدم اليابان.

إن الشيخ والليبرالي وداعية التقنية يجيبون ثلاثتهم بصورة مختلفة عن السؤال نفسه: ما الذي يحدد - موضوعيًا - الغرب، ويحددنا نحن، وبالتالي سلبيًا؟ فيبحث أحدهم عن الجواب في المعتقد الديني، والثاني في التنظيم السياسي والثالث في التقنية[470]. «والواقع أن كل واحد من هؤلاء يبحث عن الإجابة التي يقدمها في ماضي الغرب نفسه، ومن هنا كل أشكال الوعي هذه غير حقيقية وغير أصلية. فثمة انقطاع جذري بين المجتمع العربي ووعيه. وينعدم وجود مفكر واحد منذ بداية النهضة إلى اليوم سالم

كليًا من تأثير الأفكار الخارجية. إن المفكر العربي يرد على الغير، أي يترك دائمًا مبادرة السؤال للغير»[(471)].

كانت السلفية ثورة المحدثين المصلحين على الفقهاء المحافظين، وحررت التفكير من أوهام الصوفية، لكن يتوجب الحكم على التفكير السلفي في نتائجه الراهنة وفي ضوء متطلبات العصر. وبهذا المعنى، فإن الفكر السلفي الذي يسبح مع الصوفية في محيط واحد، يقدم لقضايا العصر الراهن والعلم إجابات تعود إلى القرون الوسطى. قبلت السلفية نتائج العلم الحديث شرط تقديم الدليل القطعي العقلي، وربما يظهر هذا الموقف مقبولًا وصائبًا إلا أنه يقود في نتيجته إلى قبول تأخر المجتمع الإسلامي بكيفية دائمة، لأننا نترك للآخرين أن يكتشفوا العلوم التي تُدخل الشبهات على معتقداتنا فنطالبه بالحجج القطعية وإلا لاحتفظنا بظاهر معتقداتنا.

يقول العروي: «إن من يظن أن العلم الحديث يعطي تفسيرات كاملة لكل المظاهر لا يدرك مفهوم العلم الحديث الذي نشأ بالضبط عندما وضع محل العلل الشاملة الدائمة عللًا موقتة جزئية.. فالمعارض الذي يقف موقف حسين الجسر الطرابلسي ومحمد بن الأعرج السليماني يطرح أسئلة لا يجيب عليها علماء اليوم، وتبقى الكلمة الأخيرة دائمًا له، لكنه لا يكتشف شيئًا أبدًا من القواعد الوضعية التي تمكن الإنسان من الاستفادة من الطبيعة، ويستمر في غرارته داخل الميثولوجيات غير النافعة»[(472)].

فشلت الليبرالية لأسباب موضوعية، وفشلها يفسح المجال أمام الماركسية التي لم

تكن غائبة تمامًا، بالنسبة إلى الليبرالي؛ إذ كان يستخدمها في مجالات محددة ويستمد منها أسباب الأمل. كذلك، فإن الدعوة التقنية تستغرق على نحو طبيعي في الماركسية.. إن الماركسية هي الخلاصة الموسوعية للمعرفة الغربية. ومنذ أن أخذت نزعة الدعوة إلى التقنية تهيمن في الدولة القومية، لم يعد الاختيار إلا بين ماركسية ونزعة انتقائية عاجزة[(473)]. من هنا، فإن الوصول إلى الماركسية يكون من طريق المنفعة وليس من طريق التعليل المجرد، لكن أي ماركسية هي التي يتوجب أن نأخذ بها؟ إن الماركسية المقترحة هي التاريخانية التي توضح لغير الأوروبيين تطور العلم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي وربط الحقيقة الفردية بالحقيقة الجماعية وهذه بالتطور التاريخي[(474)]. وإذا كانت إمكانية قيام نظام ليبرالي معدومة لدينا، فإن هذه الماركسية تعيننا على اكتساب منجزات الليبرالية وقيمها التي لا يمكن أن نتملكها إلا في إطار الثورة.

فضلًا عن ذلك، إن تبنّي الماركسية يحمل إشكالًا كثيرًا ما عاناه المثقف. فهي تقدم أيديولوجيا مؤهلة في الوقت نفسه لمعارضة التقليد السلفي من دون أن تظهر أنها ذاهبة إلى أوروبا، ولرفض شكل خاص من المجتمع الأوروبي من دون الاضطرار للعودة إلى التقليد. يضاف إلى ذلك، أن الفرد الذي يتبنّاها لا يكون مدعوًا، كالمثقف الليبرالي، إلى وجوب الاختيار بين الحقيقة الذاتية والإيمان الشعبي. كان لديه القدرة على أن يوفق بينهما بواسطة الممارسة الإبداعية البراكسيس[(475)].

وضعت أوروبا العالم موضع تساؤل، ومضت مسيرة التأورب من الصين إلى تركيا، حين ظهرت الدولة التقليدية مضطرة إلى السير في طريق الإصلاحات. لكن الفئات التقليدية – العلماء بالنسبة إلى الإسلام – تشعر بخطر تتعرض له مصالحها. من هناك يجري تجريد هذه الإصلاحات من كل محتوى ثقافي، لكن ومع ذلك، فإن النفوذ الأوروبي يتعمق، والدولة في الأغلب تتحول إلى حامية لمصالح الأجانب[476].

ضمن هذه الظروف، يتولد أنموذج جديد هو المثقف الذي يهيئ العقول لتقبل بعض القيم الغربية، والذي يقنع بأهداف الليبرالية الأوروبية. لكن هذا المثقف الليبرالي المخفق عمومًا والمتهم بالعمالة سرعان ما يعود إلى التقليد في الكثير من الأمثلة، ويفسح المجال لاكتشاف الثورة في الماركسية التي تحل أشكال التغريب على النحو الموصّف أعلاه. من هنا، إعادة تحديد أوروبا في جدل الخاص والعام على النحو الذي تقدمه التجربة الروسية والألمانية. إن أوروبا التي غيرت العالم عادت فتغيّرت بفعل تساؤلات هذا العالم.

يقول العروي: «ليس كل تفسير ينزع إلى نسبة (أو إضفاء طابع نسبي على) الثقافة الغربية، سوى نتيجة مباشرة لتأثير الثقافات غير الأوروبية في الوعي الأوروبي، لكن، حتى الآن، وخارجًا عن كتابات ظرفية، ليس من الممكن أن ننسب إلى أي اسم كبير من العالم غير الأوروبي نقدًا جذريًا للأيديولوجيا الأساسية لأوروبا: «العقلانية مطبقة على الطبيعة، على الإنسان وعلى التاريخ، مع ذلك، تبقى الحقيقة الواقعة هي النزاع،

المكشوف أو المموه، بين أوروبا والعالم غير الأوروبي. هذا النزاع، هل يولد على المدى البعيد نقدًا جذريًّا؟ إذا حدث ذلك، يمكننا على الأقل أن نؤكد بأن أوروبيين وغير أوروبيين سيسهمون به سوية»»[(477)].

إذًا، لا بد من أن يمر التصالح بين العالم وأوروبا بعملية نقدية مزدوجة، من خارج أوروبا وداخلها. إن الماركسية بصيغتها المقترحة يمكنها أن تمهد السبيل وتفتح أمام هذا النقد. وبالانتظار فإن النزاع بين أوروبا والعالم ليس هو المرشح للاستمرار فحسب، بل إن النزاع بين الفكر النقدي والفكر الأيديولوجي مستمر أيضًا.

(3)

أثارت آراء العروي ردات فعل منوعة واعتراضات مختلفة، ويوجه محمد عابد الجابري نقدًا للأطروحة الأساسية التي تضمنتها محاولة العروي في كتابيه المذكورين آنفًا. وبالنسبة إلى الجابري، فإن الدعوة إلى استيعاب مكتسبات الليبرالية – من طريق الماركسية التاريخانية – من دون المرور بمرحلة الليبرالية، ما هي إلا محاولة توفيقية تقول الأمور بطريقة مموهة، بدلًا من الطريقة المكشوفة التي درج الليبراليون على قولها بسذاجة.

الصحيح أن العروي وقف ضد التوفيق والتلفيق إلا في ناحية واحدة: «لا يطلب الأصالة في التراث العربي، وإنما يطلبها هي والمعاصرة معًا في الفكر الأوروبي الحديث.

إن الأصالة التي يطلبها هي تلك التي توجد في الليبرالية الأوروبية 'الأصلية'، والمعاصرة التي يبتغيها هي تلك التي تحملها الماركسية، وبالتالي فهو يريد أن يوفق في ذهن العربي بين ماضي الغرب ومستقبله، بين الليبرالية والماركسية.. وهكذا، لا تخلو أطروحات التاريخاني العربي بدورها من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر... أما في الجوهر فهما مباطنان لها، يتحكمان بها ويوجهانها. إنه هو الآخر يطرح، وبكيفية سرية، السؤال نفسه: ماذا يجب أخذه؟ وماذا يجب تركه؟ ثم يجيب، وبكيفية 'سرية' كذلك: نأخذ من الماركسية الشكل، ومن الليبرالية المضمون..»[(478)].

هذا يعني أن محاولة العروي تندرج في سياق الخطاب العربي المعاصر الراضخ لأحد الأنموذجين: الأوروبي أو العربي الإسلامي الكلاسيكي. فالعربي إذ يفكر في النهضة يضع نصب عينيه أنموذجًا من الأنموذجين المذكورين، أو يحاول التوفيق بينهما. وما حاوله العروي ليس التوفيق بين ماضي الإسلام وحاضر أوروبا، وإنما عمل على التوفيق – في ذهن العربي – بين ماضي أوروبا ومستقبلها. أما البديل الذي يقترحه، فهو تحرر الذات العربية واستقلالها عن الأنموذجين معًا، أي التحرر من سلطتها المرجعية[(479)].

قبل الدخول في عرض محاولة الجابري النقدية، يمكن القول إن ثمة نقاطًا مشتركةً بينه وبين العروي في المنطلق وفي النتيجة. ففي الأساس، هناك اتفاق على أن سيرورة الفكر العربي خلال المئة عام وإخفاقاتها تفضي إلى ضرورة تقويم هذا الفكر تقويمًا

نقديًا. وفي النتيجة، ثمة اتفاق أيضًا على ضرورة الدخول في حوار نقدي مع ثقافة الغرب، وإن اختلفت الطرائق المقترحة.

يرى الجابري أن العرب وجدوا أنفسهم عند بدء نهضتهم في نهاية القرن التاسع عشر أمام أنموذجين: الحضارة الأوروبية التي تأتيهم من خلال الاستعمار، ومن هنا التوتر والتناقض في قبول الأنموذج، ومن ناحية أخرى، الحضارة الإسلامية - العربية التي يدركونها من خلال الانحطاط الطويل الذي مضت عليه قرون والذي يزداد حاليًا. من هنا، نجد ثلاث مسائل أو ثلاثة أطراف تحدد الوعي العربي النهضوي: الغرب - الحضارة الإسلامية - الانحطاط.

لكن الخطاب النهضوي الذي يطمح إلى استعادة العرب قوتهم وحضارتهم، أي تملك النهضة، لا يرى إمكانية ذلك إلا في انهيار ما اعتبروه الحضارة المقابلة أو النقيضة وزوالها. من هنا، يصبح سقوط الغرب شرطًا لنهوض الشرق: «ربط النهضة» بـ «قيادة الإنسانية»، التأكيد على حتمية «سقوط الغرب»، تعميم الانحطاط على القسم الأكبر من التاريخ العربي، تحميل «قوى خارجية» مسؤولية تراجع الحضارة العربية وسقوطها، النزول بـ «الانحطاط» الراهن إلى مستوى «الانحدار» و«الانقراض».. تلك هي العناصر الرئيسة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر حول النهضة والانحطاط.

تستعاد هنا الدروس التاريخية. إذا كان انتشار الإسلام الأول قد تم بعد هزيمة

الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، فإن نهضته الراهنة لا بد من أن تكون على أنقاض الغرب.

هذا ما يشكل مادة الخطاب السلفي. أما الخطاب الليبرالي، فلا يتصور النهضة العربية، حاضرًا، إلا إذا قامت على المبادئ التي قامت عليها نهضة أوروبا. وبما أن نهضة أوروبا قامت من دون أي منافس أو قامع من الخارج، فإن الليبرالي يريد أن يأخذ بالمبادئ الأوروبية شرط غياب أوروبا ذاتها.

من هنا، إن الخطاب السلفي لا يختلف عن الخطاب الليبرالي من حيث طريقة التفكير، فلكل منهما إطار مرجعي يعود إليه. أما الموقف التوفيقي، فيحاول الجمع بين أحسن ما في خطاب السلفي وأحسن ما في خطاب الليبرالي، وهو بهذه الطريقة يسكت عما سكت عنه السلفي من جهة وعما سكت عنه الليبرالي من جهة ثانية، وبذلك يتبنى «اللامعقول» في موقف كل منهما[480].

يريد السلفي تحرير الفكر باستخدام الإشكالية المعرفية القديمة، فهو لا ينتج العلم بل يتحدث عنه، ويريد الإصلاح من خلال العقل الماضي. أما الليبرالي فيريد توريث العرب تاريخًا ليس تاريخهم، وذلك من خلال التقاط مركبات ذهنية ينشرها في الفضاء العربي على شكل متنوعات لا رابطة بينها. وهكذا، يلتقي السلفي والليبرالي مرة أخرى، فكلاهما يرى النهضة في القفز على التاريخ، لا في صنعه. **الأول** يراها في العودة إلى طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف - أي قبل ظهور الفصل - و**الثاني** يراها في

العودة إلى المبادئ الأوروبية، ولنقُل قبل ظهور الاستعمار[481].

تنعكس ثنائية المرجع، الإسلام أم أوروبا، على سائر المسائل الكبرى التي تعترض الفكر العربي. وينتج من هذه الثنائية اتجاهان: أصالة ومعاصرة وما ينتج بالتالي من مجالات للجمع بينهما. إن النتيجة التي يصل إليها الجابري بعد عرض الكثير من النماذج هي: «نحن العرب جميعًا لا نستطيع أن نفهم ولا أن نعي ولا أن نمارس الأصالة والمعاصرة، لا نستطيع أن نجدد فكرنا ولا أن نشيد حلمًا للنهضة مطابقًا، ما دمنا محكومين بسلطة النموذج/ السلف، سواء كان هذا النموذج هو التراث أو الفكر المعاصر أو شيئًا منهما... فما يجب البدء به هو معرفة الذات أولًا، هو فك إسارها من قبضة النموذج/ السلف، حتى نستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملًا نقديًّا، وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معًا»[482].

من خلال الاتجاهين، نلاحظ أن التاريخ هو الضحية: بينما يصطنع العروي تاريخًا خاصًا لدولته القومية، يُهمل السلفي التاريخ وينسبه إلى الجاهلية مطالبًا بإقامة مملكة الله على الأرض. وإذا كان الليبرالي لا يجيب عن تساؤل ما إذا كان فصل الدين عن الدولة شرطًا للتمدن.. وما إذا كانت الدولة التي تعيش تحت ظلها تجمع السلطتين الروحية والزمنية، فإن السلفي لا يرفض أطروحة الليبرالي وحدها بل يرفض إطاره المرجعي أي التمدن الإسلامي، بل الأنموذج العربي الإسلامي، ليس كمشروع يدعو إلى الأخذ به فحسب، بل أيضًا كتجربة يستخلص الدرس منها.

هكذا، إذا كان من المعروف جيدًا أن الدولة الإسلامية إنما قامت أول أمرها بالإسلام وبواسطته، فإن رائد السلفية لا يكتفي بتقرير هذه الواقعة التاريخية بل يستخلص منها الدرس الآتي: «إن ما بلغه المسلمون من عظمة ومجد إنما يرجع إلى قيام دولتهم على أساس الدين، وإن ما طرأ عليهم من الانحلال والضعف إنما يعود إلى انفصال الرتبة العلمية – الدينية عن رتبة الخلافة»[(483)].

من المسائل التي يطرحها الخطاب السياسي مسألة الديمقراطية. فهم السلفي الديمقراطية على أنها الشورى، واتخذ فهمه لها طابعًا سلبيًّا؛ إذ إن الشورى تستقيم بتعارضها مع الاستبداد المطلق، وليس مع «المستبد العادل». ألم يطالب رائد السلفية الأفغاني بمستبد عادل ينقذ العرب والمسلمين من الحالة التي يعيشونها؟ وإذا كان السلفي يكتفي من الديمقراطية بالشورى، فإن الليبرالي – القومي – الاشتراكي سينتقل في طرحه من الديمقراطية السياسية إلى الديمقراطية الاجتماعية في الإطار القومي، خصوصًا كما ورد في الميثاق مع التجربة الناصرية. لكن إخفاق التجارب يدفع المثقف العربي إلى طرح المسألة من جديد، وإذا ما عجز عن إيجاد الإجابة فإنه يحيل المسألة على المستقبل.

بعد عرض تطور النقاش حول الديمقراطية، يعكف الجابري على تحليل أسباب الإخفاق في الوصول إلى نتيجة: «إن بنية الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر تقدم من داخلها ما يمنع صاحبها من الكلام عن الديمقراطية كنظام للحكم ونظام في

المجتمع»[484]. وإذا كان السلفي يطالب «بمستبد عادل» أو «نبي فيلسوف»، فإن المفكر القومي يفكر من جانبه بزعيم بطل يجمع الوحدة والاشتراكية في دولة مركزية، لا مكان للديمقراطية فيها: «فكرة المستبد العادل الثاوية وراء الخطاب السياسي العربي هي التي تمنع هذا الخطاب نفسه من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظامًا للحكم. أما ما يمنع الخطاب نفسه من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظامًا، فهو أن الديمقراطية في مجتمع متعدد الأقليات كالمجتمع العربي تقتضي، ولا بد نظام اللامركزية لأنه محكوم بإشكالية الخطاب القومي، إشكالية الوحدة والاشتراكية»[485].

على أي حال، فإن دعوة الجابري إلى امتلاك فكر نقدي تلتقي بشكل من الأشكال مع دعوة العروي السابقة، ومع دعوة جعيط كما سنرى على الرغم من الفروق الأساسية بينهم، خصوصًا أنهم يتفقون على اعتبار الأيديولوجيا العربية المعاصرة غير معبرة عن الواقع العربي الراهن. ويبقى أمامنا أن نعرض محاولة أخرى تساهم في هذا السياق في إرساء قواعد النظر النقدي إلى أوروبا.

(4)

التقينا قبل قليل مع هشام جعيط في نقده الاستشراق. ازدهر الاستشراق في خلال مئة عام (1860 – 1960) بسبب ضعف العرب وانحطاط أدواتهم التحليلية. إنها المدة ذاتها التي عرفت بروز الفكر العربي المعاصر الذي يراه العروي أيديولوجيا بائسة،

ويراه الجابري خطابًا غير معبر عن الواقع. لكن هذه المدة من الزمن التي استمرت مدى قرن كامل عرفت أيضًا الهجمة الاستعمارية على العالم العربي الإسلامي، التي انحسرت ببروز الاستقلالات. إذًا، يمكننا بحسب جعيط أن نفتح قوسين ونضع بينهما الاستشراق الذي انتهى دوره والفكر العربي المعاصر بصيغته الأيديولوجية والحقبة الاستعمارية برمتها، وأن نغلق القوسين على ما يضمان، لنفتح من جديد آفاق نظر جديد يُؤسَّس على رؤية نقدية لعلاقة إسلام – أوروبا.

ينطلق جعيط من الأمل الذي عقده العروي على المستقبل؛ إذ يتصور نقدًا جذريًا للعقلانية الغربية بحد ذاتها، وهذا العمل سيكون عمل الجميع، الأوروبيين وغير الأوروبيين على السواء. إن مسألة التأخر هي التي تثقل تفكير العروي، مع أن هذا التأخر لم يكن من نصيب العرب والمسلمين وحدهم، فهو تأخر روسيا والصين وألمانيا واليابان والعرب على السواء. وبينما دخلت الشعوب الأخرى في الحداثة، راوح العرب مكانهم. ماذا يرى العروي إذًا؟ يرى أنه لا بد للعرب من هذه الحداثة التي ولدت في الغرب وأصبحت مصيرًا عالميًا؛ فإذا كان العرب منغلقين على تراثهم، فليس أمامهم سوى الفكر التاريخي.

من هنا التعقيد الذي يغلف أفكار العروي وإساءة فهمه: إن نقطة انطلاق العروي هي حساسية قوية ضد الهيمنة، ونقطة وصوله هي تجاوز التبعية، مع أن موقفًا قطعيًّا كهذا يترك شعورًا بعدم الرضا. ومع الجهود المبذولة للفهم، يبقى لدينا إحساس بأن

الأشياء ما زالت غامضة، وبأن العروي نفسه شخص غامض: أوروبياني/ ضد الأوروبي، عروبي تاريخي/ ضد العروبة، ثقافي ثوري/ ضد الثوروية، ماركسي/ ضد الماركسية، واعٍ للاعتراضات التي يمكن أن توجهها إليه فإنه يقوم بها هو نفسه، يبعدها أو يدمجها بحسب الحالات، وهذا ما يجعل فكره غنيًا وتأليفيًا[(486)].

ينطلق هشام جعيط إذًا من تساؤلات العروي ليمضي في تصور جديد لعلاقة الكائنين التاريخيين، الإسلام وأوروبا؛ بين كائن تاريخي يتمحور حول دين، وبين كائن جغرافي. لا شك في أن أوروبا الجغرافية يمكن مقارنتها بالعالم العربي، أما أوروبا بوصفها ثقافة تاريخية وحضارة كبرى، فتجد مثيلها في الإسلام الكبير جماعةً وحضارة. وإذا كان الإسلام يحمل الإيمان فحسب، فإننا لسنا إزاء حضارة ميتة. وحتى «الثقافات الميتة» ليست ميتة في الأعماق. ومن دون الخوض في الآثار الأيديولوجية - الثقافية، يمكننا أن نضع مسلّمة الاستمرار بدلًا من مسلّمة الانقطاع التاريخي.

هكذا، في الوقت الذي تبدأ فيه أوروبا بإعادة النظر في كونها مركزًا للعالم ونهاية للتاريخ وتكتشف أصولها الوضيعة، فإن الإسلام وقد تحرر من تشنجه وانطوائه، وانقشع قسم من اغترابه، يتأكد من أن أسسه الثقافية لا يمكن اختراقها. إن دور جيل ما من الناس من غير أوروبا مرسوم منذ الآن بأخذه بأسس التفكير النقدي التاريخي. ربما لا يضع عقلانية أوروبا موضع الشك، لكنه سيتحرر من أسطورة أوروبا وهدمها العالم[(487)].

انطوت نظرة أوروبا إلى العالم، وإلى الإسلام بشكل خاص، على العدوانية والظلم. كان الاستشراق هو الذي يقدم إلى أوروبا نظرتها عن العالم الإسلامي، باستثناء بعض النماذج القليلة مثل ماسينيون، لكن إذا كان الاستشراق قد انتهى، فإنه نقل موضوعاته إلى العلم الأوروبي. يمكن أن تجد الإثنولوجيا حقلًا لعملها في بعض قطاعات المجتمع الإسلامي، كما يمكنها أن تنطبق على المجتمع الغربي نفسه، لكن الرؤية الإثنولوجية الحديثة للإسلام، التي تدّعي العلمية تبقى كالاستشراق بالنسبة إلى التاريخ، فرعًا هامشيًا من الإثنولوجيا الأوروبية والأميركية، غير مبدعة. وتأمّل كلود ليفي - شتراوس في الإسلام الهندي ناقص في معلوماته ومتحيز، وهو يتغذى من النظرة الغربية ذاتها[488].

لكن إذا نظرنا إلى الفكر الألماني فسنجد بعض الفروق. لم يقم بين الإسلام والألمان ما قام بين الإسلام من ناحية وفرنسا وإنكلترا من ناحية أخرى. فلم تهاجم ألمانيا الإسلام في الماضي ولم تستعمر أراضي عربية أو إسلامية. إضافةً إلى ذلك، يُظهر العالم الألماني تشابهات مدهشة مع العالم العربي لجهة الطلاق بين الحقيقة الخارجية والشعور الداخلي بقيمته وعظمته. وثمة فيلسوفان للتاريخ قدما صورة عن الإسلام: هيغل وشبنغلر. بالنسبة إلى الأول، الإسلام هو رابع لحظة في التاريخ العالمي، وثورة الشرق التي حطمت كل خصوصية وكل تبعية. يتفهم بوضوح وبساطة المبدأ الإسلامي الذي هو «تقديس» الواحد، لكن على المستوى الثقافي، فإن الإسلام نسبة إلى هيغل لم يهتم إلا

بالله. وعلى المستوى السياسي، يقارن ضمنيًا مع أوروبا؛ غابت قاعدة توريث ثابتة نسبة إلى الإسلام، بينما عرفت أوروبا استمرارية من خلال مبدأ التوريث القائم على الدم.

ولدت أوروبا البربرية حضارة هي ذروة التاريخ العالمي، مدفوعة بتناقضاتها وديالكتيكها الداخلي، إلا أن جعيط يضيف أن أوروبا لم تتطور من الداخل فحسب؛ إذ أدى الخارج دورًا مهمًا، وهذا ما سيستعيده عند إعادة تقويم صعود أوروبا.

لا يمكن اعتبار الصناعة ما يميز أوروبا. فحين نهضت أوروبا كان الإسلام موجودًا، ولا يمكن أن نعتبر أن التنافس قام بينهما لتحقيق العصر الصناعي. وإذا اعتبرنا الصناعة النتاج الوحيد الذي تصدره أوروبا إلى العالم دليلًا على عبقريتها، فيبقى للمجموعات الإنسانية أن تدخل من جديد في التاريخ العالمي متمسكة بوعيها التاريخي. أما إذا كانت عالمية أوروبا قائمة على اعتبار الإنسان قيمة عظمى، فإن فتوحاتها العالمية أبرزت قوة وسائلها فحسب. استعارت من الثقافات الأخرى من دون أن تدرجها ضمن رؤيتها العالمية، كأن هذه الثقافات أعطت أوروبا ما تملكه كله، وهذا غير صحيح.

صدرت أوروبا الكثير إلى العالم، بل انتشرت في أبعد نقاط الأرض. ولو انهارت أوروبا وغرقت، فإن أوروبا أخرى ستظهر في مكان آخر. وإذا كانت أوروبا قد نشرت اختراعاتها وعلمها وفكرها النقدي، فهذا لا يعود إلى خصوصيتها بل إلى عقلانيتها. إن العقل عالمي لكنه لم يتحرر من جذوره: «لا يمكننا أن ننفي النتاج العالمي للفئات

العقلانية التي كثرت في أوروبا، ولا أن ننسى الوجود الثابت لهذه الأوروبية. هذا ما يفسر الصعوبة في النقل إلى مكان آخر لعقلانية مرتبطة صميميًا بتراث تاريخي»[(489)].

إذا كانت أوروبا قد غزت العالم، فتجدر الإشارة إلى أوضاعها واستعدادها وبنية الفترة التاريخية، فأوروبا الحديثة كانت آخر لحظة في عصر تاريخي رئيس يحتضنه تاريخ الإنسانية دشن بولادة الإسلام لأنه يظهر بوصفه المحور الذي سيدور حوله النظام العالمي. إن النظرة الغربية المركزية تلحق حضارات الإنسان بمسارها وتجعل الصين والإسلام والهند تفتحات بسيطة من دون مستقبل. لكن الإسلام ليس عصرًا وسيطًا، فجميع الشعوب المعروفة استيقظت أو دخلت التاريخ من خلال اتصال بالإسلام والصين والهند والعالم الأفريقي والروس وبلغار الفولغا والتركمان والبربر.

لم تتم مغامرة أوروبا إلا بصراعها مع الإسلام. فنظرة إلى التاريخ العالمي تظهر أن الإسلام حضارة تامة ومتماسكة، ينتشر من أقصى آسيا إلى أوروبا. وحتى عام 1500، كان العالم كله محاصرًا بالإسلام. وأوروبا المضغوطة في مساحتها الضيقة لا يمكنها أن تتحرك إلا بواسطة الإسلام أو بيزنطة: «إن مثل هذه النظرة ترفض المركزية الغربية وتعيد للزمن التاريخي الحقيقي كثافته وفعاليته»[(490)]. لكن أي إسلام هو المقصود، ليس العثماني أو الصفوي أو المغولي. انهارت الوحدة السياسية منذ زمن بعيد وبقي الدين، لكن الثقافة لم تكن حية وخلاقة. وإذا كان الجزء الأكبر من الإنسانية يعيش في كنف الإسلام، فإن أوروبا والصين احتفظتا باستقلالهما. لكن وضع أوروبا الدفاعي

وانحصارها في حدودها الضيقة جعلاها مجبرة على البحث عن منفذ نحو الاتساع الجغرافي والتاريخي الكبير.

من هنا التناقض في بزوغ الغرب: «إن الغرب قد تناقض في خلقه، وفي كل مرة كان يفعل ذلك من خلال عمقه الخاص. ولكن مع حاجة دائمًا إلى التوجه نحو الخارج: عنف إلى الخارج، استناد إلى نماذج من الخارج، حاجة إلى المسيحية. هكذا كان استصلاح الأراضي والحروب الصليبية، والنهضة، والإقامة في أميركا، والتصنيع والإمبريالية. لكن الربط بين هذه الأمور غير ضروري: يمكن أن يكون هذا ديالكتيكًا وممكن أن يكون تفككًا. قبل القرن التاسع عشر هل كانت أوروبا تتبع الهيمنة العالمية؟ حتى بعد سنة 1900 بقيت أوروبا منشغلة بنفسها أساسًا، من هنا انهيارها الذاتي كمركز للقوة السياسية، وانحراف الغرب، وإعادة بزوغ مجتمعات أخرى، لكنها مبدلة بالتدخل المؤقت لأوروبا وحاملة لكل الآفاق الجديدة»[491].

يمكن إعادة تقويم الإسلام، هذا الفرد التاريخي الذي سيشغل مقدمة المسرح مدة ألف عام، من حيث هو حضارة وثقافة وسياسة. فالحضارة الإسلامية بزغت مع التفكك السياسي، وانصهرت في حضارة واحدة ذات تقاليد ثقافية متعددة. إنها حضارة مدنية وتجارية بشكل خاص، اتخذت المدينة إطارًا مميزًا: «إذا بقي الإسلام حيًا، فذلك تحديدًا بسبب دعوته الحضارية، وأكثر من ذلك أيضًا، بعالمية رسالته الروحية الصافية. لكن الحضارة الإسلامية خرجت من الأزمة، ناقصة مبدلة ومختلفة»[492].

أما الثقافة الإسلامية فتابعت أشكال المعرفة كلها، لكنها في الأساس ثقافة مركزة حول الله، بحسب ما فهمه هيغل. أما السياسي في الإسلام، فليس كما فهمه المستشرقون. والسياسي ليس السلطة، فالأصل في الإسلام هو الدين. وإذا كان الإسلام قد عرف الهدف العالمي، إلا أنه لم يستطع تجسيده في جسم سياسي تام. لكن الانقطاع قد ظهر قبل بروز الغرب. وهنا أيضًا ينبغي إعادة النظر في ما يسمى انحطاطًا: «إن مفهوم الانحطاط الذي ألصق بالمرحلة ما قبل الحديثة لا معنى له إلا من حيث إنه يسبق الموت: إنه لا يصلح إلا لمراقب خارجي يلقي نظرة استذكارية على حضارة مطفأة»[(493)].

كانت ثمة انحطاطات داخلية، لا شك في ذلك. لكن الوعي الإسلامي لجأ إلى مفهوم الانحطاط ليتهم الماضي القريب، كما فعل الغرب ليسوغ هيمنته. ماذا نجد اليوم: نجد دعوات إلى التضامن هشة وضعيفة، في المقابل، لا ترتكز الدعوة إلى الأمة القديمة على أسس واقعية في عصرنا الراهن. وإذ يفكر المسلمون في استعادة إسلاميتهم، فإنهم لن يستطيعوا استعادة الماضي، لكنهم يستطيعون بناءه على أسس جديدة. لقد حدث رفض واع لسيطرة الغرب.

تبقى إعادة تقويم سيرورة أوروبا التي تميزت بالتطور أكثر منها بالإبداع. فهي لم تخترع العلم أو الفلسفة أو التقنية بل أعطتها تطورًا. يكمن نجاح أوروبا في توظيف الفكر في الأشياء. وفوق ذلك، لم تتخلّ أوروبا عن الروحانية، بل أزاحتها. إنها مغامرة

بنت العلم وطورته بتقشف وإنكار ذات من دون انغماس في الجنون أو الكبائر. إنها أكبر لحظات المغامرة الإنسانية. لكن أوروبا لم تكن تدرك أصالتها إلا بمقارنتها بالحضارات الأخرى، ولم تستطع أن تتوحد إلا إزاء الآخر، ولم تستطع أن تنظر إلى التاريخ إلا باعتباره تاريخها الخاص. وتتميز حضارة أوروبا بمفهومها عن الحرية وعقلانيتها وتطلعها الثقافي وإنسانيتها[494].

هكذا، تبدو ثقافة أوروبا منذ نهاية الحرب العالمية الأولى موضع تساؤل من جانب أوروبيين عن هدف ثقافتهم. جهد فوكو في العودة إلى تراث أوروبا ليعلن اكتمال ثقافتها. وإذا كانت هذه الثقافة إرثًا فمن نصيب من ستكون؟

إن تحليل هشام جعيط لأوروبا، حضارة وتاريخًا وثقافة، هو تحليل مكثف وعميق؛ إذ بالكاد يتحرر مسلم من ثقل أوروبا فيتصدى لبحث ماضيها ومراقبة مصيرها. هنا ترتسم ملامح صورة جديدة لأوروبا. ولعل جعيط هو أول من حاول أن يضع أوروبا موضع التساؤل النقدي، وهو من خارجها. لا ازدراء ولا تقديس، بل جهد نقدي في سبيل حوار وتضامن بين ثقافات الإنسان. لا شك في أن جعيط يدين ببعض أفكاره لهيغل وشتراوس في مفاهيمه حول الثقافات، لكن ينبغي أن نركز بشكل خاص على إعجاب جعيط بإقبال. فمنذ خمسين عامًا، وفي قمة الحقبة الاستعمارية، كان بإمكان مسلم من الهند أن يطرح بدقة تساؤلات حول فلسفة العقل في أوروبا واثقًا من أدواته ومن مرجعه القرآني. إن جعيط لا يضع عقلانية أوروبا موضع تساؤل، ولا انحطاط

الغرب على طريقة شبنغلر. إن أوروبا قد تخضع لقانون الشيخوخة، «عدا أن مشكلة التاريخ المستقبلي تترتب على التساؤل عن وجود ديالكتيك جديد للحضارات غير قابل يومًا ما للقياس مع ديالكتيك الماضي»[(495)].

يعلن جعيط نهاية إشكالية إسلام - غرب القديمة؛ إذ ولّى عهدها لأنه لم يعد هناك إسلام موحد، ولأن الغرب أصبح مزيجًا مركبًا. فالثقافة الغربية في حالة تفتت، والحضارات الغربية في حالة تفتت وتجزؤ. ينبغي والحال هذه فصل الحداثة عن الغرب. ولن يكون على الإسلام اللهاث وراء الحداثة بقدر ما يختار نصيبه الأكبر من الإنسانية: «إذا كان هناك تضامن ما، ممكن أن يشكل توجهًا عالميًا حقًا، فهو تضامن الثقافات، ومن ضمنها ثقافة الغرب، ضد كل الذي ينفيهم: حداثة غير خاضعة. ضمن هذا الإطار يستطيع الإسلام مواصلة رسالته السامية»[(496)].

يتعلق الأمر بترك الأيديولوجيات وتركيز المسلم على محاولة استكشاف الذات. والأساس في ذلك الانتماء الثقافي والحضاري حيث الانتماء إلى الدين هو الأساس. انهار الإطار السياسي الموحد، وتشعب الإسلام إلى تركي وفارسي وعربي، ومع ذلك يستمر الدين باعتباره ثقافة وحضارة وإيمانًا. من هذه الوجهة، يشكل العالم العربي بؤرة ثقافية قبل كل شيء، وهو كذلك. وربما تتم الوحدة العربية وربما لا تتم. يبقى أن المستقبل يحمل إمكانات، ما دام الصراع سيشتد. وكما أن الغرب سيعود إلى خصوصيته، كذلك العالم الثالث وأفريقيا والعالم الإسلامي، ولا بد من أن ينطوي الأمر على خلق إمكانات

جديدة.

خلاصة

هدف هذا الكتاب إلى أغراض عدة:

- تنظيم المادة المتعلقة بنظرة المسلمين إلى أوروبا في الأدبيات الإسلامية، من خلال إبراز العينات وترتيبها وفقًا للتطور الزمني.

- إضفاء نوع من المنهجية العقلانية من خلال تقسيم مراحل النظر إلى حقب تاريخية.

- التركيز على النظرة المعاصرة التي تتيح استشراف آفاق المستقبل.

ربما يكون من الطبيعي أن يطرح التساؤل عما إذا كان عرض المواد وتنظيمها وفق التسلسل التاريخي يفرضان بحدّ ذاتهما وجهة نظر تهدف إلى الإيحاء بأن ثمة ترابطًا بين هذه الحلقات. وعلى الرغم من أنني عرضت المادة بقدر كبير من الحيادية، فإن ذلك لا يحجب كون الثقافة الإسلامية قد شكلت، حتى في الموضوعات الفرعية الفرعية أو الهامشية، كلًا مترابطًا. يثبت ذلك النقل عن المصادر التي رجعنا إليها. بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك؛ فالعالم الثقافي كان يحجب العالم الواقعي، والثقة بالمعارف السابقة عند الجغرافي أو المؤرخ المسلم كانت أقوى من الثقة بالمتغيرات التي كانت تجري على ضفاف عالم الإسلام.

مع ذلك، حاولت أن أرصد التغيرات في نظر المسلمين إلى أوروبا، تلك التغيرات

الجزئية التي حدثت في ظل العثمانيين الذين اقتحموا حدودًا مع العالم الأوروبي سبق أن استقرت قرونًا عدة. وتبين القارئ أن العثمانيين لم يدركوا حقيقة ما يجري من تقدم في أوروبا إلا على وقع الهزيمة، أي في بداية القرن الثامن عشر.

تبقى الإشارة في هذا المجال إلى أن العودة إلى الماضي وصولًا إلى الحاضر هي جزء من الوعي المعاصر والشائع عند أغلبية المسلمين اليوم. فثمة قناعة تتفاوت في العمق واليقين تقول إن موقف أوروبا والغرب من المسلمين هو استمرار لموقف قديم، عنوانه العداء، ويتمثل بالحروب الصليبية المستمرة منذ ألف عام.

في نهاية القرن التاسع عشر، نشأ الموقف الذي يشبه الحروب الاستعمارية بالحروب الصليبية، علمًا أن غزوات الفرنجة (الصليبيين) قد أهملتها ذاكرة المسلمين، قبل أن يعودوا فيستذكروها في العصر الحديث.

قُسِّمت مراحل النظر إلى حقبات، وذلك للإيحاء بأن هذه النظرة، على الرغم من أنها بقيت موضوعًا هامشيًا في الوعي الإسلامي، تحولت على مشارف العصر الحديث إلى موضوع ناظم أفكار المسلمين، حين لم يعد تجاهل قوة أوروبا وتقدمها ممكنًا.

لا بد من الاعتراف بأن الأحوال التي أعد فيها هذا الكتاب كانت تشهد تحولات لم أكن قد أوليتها العناية. فالكتاب يرصد النظرة إلى أوروبا في النصوص وليس في الوقائع. كنت لا أزال آنذاك، مثل غيري، مقتنعًا بأن العالمين، الإسلام من جهة وأوروبا والغرب من جهة أخرى، لا بد من أن يتجاوزا ثقل الماضي والنظرات الموروثة. ولم

أبدل قناعتي. مع ذلك، لا بد من الإقرار بأن فترة ربع قرن المنصرمة شهدت تصاعد العداء بين المسلمين والغرب، وبعث ذكريات التاريخ المنسي، على عكس التوقعات التي كانت تأمل بتجاوز صراعات الماضي.

لا شك في أننا دخلنا مع ثمانينيات القرن العشرين في حقبة جديدة تضاف إلى الأحقاب التي سعى هذا الكتاب إلى رصدها، الأمر الذي يستوجب وضعها موضوع الدراسة والنقد في محاولة مستقلة.

الكتاب الثالث

لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب

مدخل

هذا الكتاب هو محاولة للنظر في تاريخ العرب الحديث، في ضوء العلاقة مع أوروبا والحداثة، بإنجازاته وإخفاقاته، وهو قراءة للتيارات الكبرى الفكرية والعقائدية، ومحاولة فهم الحاضر في ضوء الماضي.

حين كنت أهم بكتابة الفصل الأخير من الكتاب، اندلعت الثورة في تونس، وسرعان ما انتقلت عدواها إلى مصر وليبيا. وكنت في القاهرة يوم 25 كانون الثاني/ يناير 2011، فشهدته وشهدت ما تبعه من وقائع.

إن الثورات التي شهدتها البلدان العربية فصول لا تزال في بدايتها. ذلك أن عالمًا عربيًا يشهد مخاضًا عسيرًا لا بد من أن يستغرق أعوامًا بعد عقود من الجمود. إن ما نشهده هو طي حقبة من اليأس والقنوط والتقهقر المادي والفكري خلال ما يزيد على نصف قرن من الزمن. ومع ذلك، فإن ما يجري هنا وهناك يبعث الآمال بقدر ما يثير المخاوف والشكوك.

الثورات العربية موجة لم تستقر بعد، ولن ندرك آثارها كلها إلا بعد مرور سنوات. وهي أقرب إلى الموجة الثورية التي شهدها العالم العربي في بداية القرن العشرين، والتي غيرته تغييرًا جذريًا. ولا يمكننا أن نفهم مسارات هذا التحول الذي يجري اليوم إلا بالعودة إلى التاريخ، فهذه الثورات هي وقائع من نوع الحوادث الكبرى التي تطوي

صفحة الماضي وتفتح المستقبل على آفاق جديدة.

إحدى المسائل المركزية التي يثيرها الوعي العربي والمسلم على حد سواء هي العلاقة مع الغرب، وهي علاقة مغرقة في القدم، وحصيلة الجوار الفريد، وأصبحت مصدرًا للقلق الذي طبع الأفكار منذ أن صارت أوروبا مركز الحداثة في العالم. إن التطورات كلها التي شهدها العالم العربي منذ بداية القرن التاسع عشر هي نتيجة لهذه العلاقة المتوترة، ليس مع السياسات الأوروبية - الغربية فحسب، لكن مع التقدم العلمي والتقني الذي أحرزته في العلوم والأفكار والقيم التي تُحدّث بها الثقافات التقليدية.

تواكب العلاقة مع الغرب هذا الكتاب في فصوله كلها، ما دامت التطورات التي شهدها العالم العربي قد أتت بتأثير هذه العلاقة التي اتسمت خلال أغلب المراحل بالعداء الذي عبر عنه أغلب خطابات التيارات السياسية على تباينها، فهل سنشهد بفعل التغيرات خطابات أكثر توازنًا مع العالم المحيط بنا؟!

ينتمي هذا الكتاب إلى أعمال كنت قد حررتها في أوقات سابقة، ترصد تطور نظرة المسلمين إلى أوروبا، كما ترصد علاقتهم المبكرة بالحداثة (التقدم) الأوروبية منذ بداية القرن الثامن عشر.

إن الكثير من الأسئلة المطروحة لا يمكن أن نجد إجابات عنه إلا بالعودة إلى المسارات التي عرفها العرب منذ عصر النهضة حتى الوقت الراهن. وعلى عتبة حقبة جديدة، فإن استعادة تجارب التاريخ تساهم في فهم الحاضر والتبصر بالمستقبل.

الفصل الأول
الجوار

تمحور الكثير من الدراسات والمؤلفات التي كتبها عرب ومسلمون وأوروبيون غربيون منذ قرن من الزمن وإلى يومنا هذا حول العلاقة بين العرب والإسلام من جهة، وأوروبا والغرب من جهة أخرى. ولعل كتاب علي مبارك **علم الدين** من أول الكتب التي طرحت مسألة العلاقة مع الغرب الأوروبي على نحو روائي. وطرح شكيب أرسلان صراحة إشكالية العلاقة مع أوروبا في كتابه **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟** مثيرًا قضية التقدم والتأخر، وهي مسألة ذات طابع معرفي، فهل يكون تحديد الذات من خلال المقارنة مع الآخر، وهل ثمة معايير لقياس التقدم والتأخر؟ ظهرت كتب أخرى في السياق نفسه، مثل كتاب أبو الحسن الندوي **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** وفيه إقرار بانحطاط المسلمين من جانب أحد أبرز الدعاة الإسلاميين. نضيف إلى ذلك كتاب أبي الأعلى المودودي **نحن والحضارة الغربية**. تلك مجرد عينات مبكرة معروفة ازدادت وتيرتها بمرور الوقت، وشارك فيها أكاديميون وعقائديون أدباء وسياسيون مسلمون ومسيحيون شرقيون وغربيون من وجهات نظر مختلفة. وإذا وسعنا دائرة النظر سنجد أن أغلب الإنتاج الثقافي العربي هو تعبير عن هذه الإشكالية التي تحكم علاقتنا بأوروبا والغرب.

إذا كان التفكير العربي - الإسلامي اليوم أسير العلاقة بيننا وبينهم، كأن تعيين الذات لا يحدث إلا بالقياس مع الآخر، فإن الأمر بدأ حين شعر المسلم العربي أو التركي أو الإيراني أو سواهم بأن الآخر، أي الأوروبي، أصبح متفوقًا وترجم تفوقه انتصارًا. وحدث ذلك في الحقبة الاستعمارية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، الحقبة التي عرفتها شعوب العالم كلها التي تعرضت للاستعمار الأوروبي، والتي عرفت أيضًا حركات التحرر ونزع الاستعمار. مع ذلك، ما زالت شعوب الإسلام أسيرة ثنائية التأخر والتقدم، وصراع الشرق والغرب، بل افتراق الإسلام عن المسيحية الغربية.

إلام نعزو ذلك؟ قرأنا وسمعنا الكثير من الآراء والتحليلات في السنوات الأخيرة، التي تريد أن تفسر هذا العداء المتصاعد في أوساط المسلمين تجاه الغرب. لا بد لفهم هذه العلاقة الفريدة من المقاربة الجغرافية والتاريخية، فلو نظرنا إلى الخريطة لوجدْنا أن لا جوار في جغرافيا العالم وتاريخه يشبه علاقة الجوار والتأثير المتبادل والعداء بين أوروبا والإسلام. فأوروبا منذ نشوء الإسلام ودخول المسلمين إلى شبه الجزيرة الأيبيرية وتأسيس دولة الأندلس في مطلع القرن الثامن الميلادي إلى يومنا هذا لا تزال محاطة بالإسلام. وفي الأزمنة الكلاسيكية، حين كانت أوروبا تفتقر إلى المنافذ البحرية، كان المسلمون يضيقون الخناق على أوروبا الغربية. يكفي أن نذكر هنا أنه منذ زمن لم يمض عليه وقت طويل، حاصر العثمانيون فيينا في عام 1683 للمرة الثانية. حدثت أمور

كثيرة منذ ذلك التاريخ وحتى يومنا هذا. فهذا التاريخ يسجل آخر تقدم لجيش مسلم في وسط أوروبا، وبعد ذلك بدأت أوروبا تقلص رقعة السيطرة العثمانية حتى إجلائها نهائيًا عن القارة لتنقض بعد ذلك على بلاد المسلمين وغيرهم لتستعمرها.

(1)

ليس ثمة شعب من شعوب العالم يملك هذا التاريخ المشترك مع أوروبا مثل العرب والبربر والأتراك من المسلمين. إنه تاريخ طويل يمتد أربعة عشر قرنًا من الصراعات والتبادل والحروب المتنقلة من غرب المتوسط إلى شرقه، ومن عمق أوروبا إلى عمق العالم العربي والإسلامي، إلى تبادل البضائع والأفكار والمؤثرات، وانتقال الأفراد والجماعات عبر ضفتي المتوسط.

أبعد من ذلك، يمكننا القول إن أوروبا ما كانت لتكون ما هي عليه لولا تأثير الإسلام والمسلمين: تأثير الإسلام في تشكيل هويتها المسيحية، وتأثير المسلمين في نهضتها الفكرية في القرن الثالث عشر الميلادي. في المقابل، لا يمكننا أن ننكر على الإطلاق تأثير أوروبا في تطور العالم العربي والإسلامي الحديث، بل تطور الإنسانية جمعاء.

مرّ التاريخ بين العالمين الإسلامي والأوروبي بمراحل من المد والجزر. ويطرح التاريخ نفسه مشكلة معرفية شائكة، لأن التاريخ في التفسير البسيط هو الوقائع التي

طواها الزمن. أما التاريخ بوصفه علمًا نشأ في القرن الثامن عشر واستقى مبادئه من علوم الطبيعة، فسعى إلى إعادة تفسير الوقائع التاريخية وبيان مفاعليها في المجتمعات الإنسانية وتأثيرها المستقبلي. أعاد التاريخ هندسة التواريخ الوطنية مثلما أعاد حساب النسب والمؤثرات في علاقات الشعوب والأمم في ما بينها.

كان تاريخ الجوار بين الإسلام وأوروبا قد دخل طي النسيان. ومن يقرأ تاريخ الجبرتي المعروف يلاحظ أن أوروبا لم تكن موجودة في وعي هذا المؤرخ وأقرانه من العلماء حتى حملة نابليون بونابرت في عام 1798. أما المؤرخون الرسميون في الدولة العثمانية فكانوا يسردون ملخصات حول تاريخ الدول الأوروبية، تهدف إلى تزويد السلاطين والطبقة الحاكمة بمعلومات عن الملوك الذين يتعاملون معهم. ولم تنتبه الطبقة الحاكمة في اسطنبول إلى التقدم الذي أحرزته أوروبا إلا مع بداية القرن الثامن عشر، بعد أن تلقت الهزيمة الفادحة أمام النمسا وروسيا في السنة الأخيرة من القرن السابع عشر.

مرت علاقات العالم الإسلامي بالعالم الأوروبي بمراحل طويلة، لا بد من أن نفصل فيها ما بين التاريخ الثقافي والتاريخ الوقائعي. فالآداب العربية الإسلامية انطوت على تجاهل أوروبا، وما كانت أعمال المؤرخين والجغرافيين تذكر إلا شذرات مختصرة عن أقاليم أوروبا وممالكها؛ إذ لم تكن أوروبا قائمة وموجودة بوصفها هوية جامعة، ولم تكن المسيحية – حتى بداية الحروب الصليبية – لتشكل معتقدًا جامعًا للشعوب التي

تقطن البقاع الأوروبية. إضافة إلى ذلك، لم يكن في أوروبا ما يجذب انتباه المسلمين إلا بعض أنواع التجارة ومنها تجارة العبيد. وأخيرًا، قلما أظهرت الثقافة الإسلامية حشرية لمعرفة ما يجري خارج ديار المسلمين.

لم تثر الحروب الصليبية اهتمام المسلمين الذين عاصروها لمعرفة أوروبا وبلدانها، ولا نجد عند المؤرخين العرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين اهتمامًا بالشعوب التي شاركت في هذه الحروب، وكانوا ألمانًا وإنكليزيين وفرنسيين وإيطاليين، فأطلقوا عليهم الاسم الجامع «الفرنجة». صحيح أن المعلومات عن المدن الإيطالية ازدادت عند الموسوعيين في زمن المماليك بسبب توسع حركة التجارة، إلا أن ذلك لم يعكس دوافع معرفية. فالمعطيات المعاصرة كانت تختلط بمعلومات ترجع إلى قرون سابقة.

على الرغم من التوغل العثماني داخل أوروبا الشرقية والوسطى، بقيت المعلومات عن أوروبا محدودة، مع أن العلاقات الدولية دخلت في طور من الواقعية السياسية والتحالف. وأكبر دليل على ذلك المعاهدة التي عقدها السلطان العثماني سليمان القانوني مع ملك فرنسا فرانسوا الأول في عام 1532، والتي بقيت مفاعيلها قائمة حتى نهاية القرن الثامن عشر، كان الاستعلاء العثماني يطغى على الحشرية المعرفية.

في المقابل، كان حضور الإسلام في الوعي الأوروبي أكبر كثيرًا من وعي أوروبا عند المسلمين. يكفي أن نذكر أن إدراك أوروبا سيرورتها التاريخية يمر عبر واقعتين تمجدهما

الذاكرة الأوروبية: **الأولى**، معركة بلاط الشهداء أو معركة بواتييه في عام 732 ميلادية. وبحسب الحكاية الأسطورية الشائعة فإن الصمود في تلك المعركة جنب أوروبا الوقوع تحت سيطرة المسلمين؛ أما الواقعة **الثانية** فهي معركة ليبانت البحرية في عام 1571 التي تعتبر في طبقة من طبقات الوعي الأوروبي خاتمةً للحروب الصليبية، دعا إليها بابا روما وحشدت خلالها قوات من البندقية وإسبانيا، وتمكن الأسطول الإسباني خلالها من التغلب على الأسطول العثماني وتدميره ونزع السيطرة العثمانية عن غرب المتوسط.

لكن تأثير الإسلام أبعد من ذلك. فبحسب المؤرخ الإنكليزي مونتغمري واط، أيقظ التهديد الإسلامي الأندلسي المبكر الهوية الأوروبية وربطها بالمسيحية. فالخوف من الإسلام أبرز نزعات التشدد عند الأوروبيين وأحيا فيهم الاعتبارات المرتبطة بالإيمان المسيحي، كما أبرز الخشية على لغتهم الجامعة أي اللاتينية، والخوف من ضياع ثقافتهم. يقول القس الكاثوليكي الفارو في نص يعود إلى عام 854م: «يطرب إخواني المسيحيون لأشعار العرب وقصصهم، فهم يدرسون كتب الفقهاء لا لتفنيدها بل للحصول على أسلوب عربي صحيح ورشيق، فأين تجد علمانيًا يقرأ التعليقات اللاتينية على الكتب المقدسة (...) فليس شباب المسيحيين الذين هم أبرز الناس مواهب على علم بأي أدب أو أي لغة غير العربية، فهم يقرأون كتب العرب ويدرسونها بلهفة وشغف».

أكثر من ذلك أيضًا، تخبرنا كارين أرمسترونغ عمّن تسميهم الاستشهاديين الذين

كانوا يصرون على المرور في شوارع قرطبة ورفع الصوت بألفاظ تنال من نبي المسلمين، وكان بينهم رجال دين، فيقدمون إلى المحاكمة ويستتابون فيصرون على أقوالهم، ما يقودهم إلى الموت. وتواصلت ردات الفعل ضد المسلمين حتى بلغت أوجها في الحروب الصليبية التي امتدت قرنين من الزمن.

(2)

كانت آثار الحروب الصليبية ضئيلة في العالم الإسلامي وأوروبا على السواء، وانطفأت أخبارها في التاريخين الإسلامي والأوروبي قبل أن تبعث من جديد في نهاية القرن التاسع عشر[(497)]، وشكلت الحروب الصليبية وعيًا مسيحيًا أوروبيًا موحدًا ضد الإسلام، «وكان من أهم نتائج الحروب الصليبية أن أوروبا الغربية وجدت فيها بالذات روحها المعنوية» بحسب واط. كما أثارت عند اللاهوتيين الكاثوليك الرغبة في دراسة الإسلام. ومع بداية القرن الثاني عشر، جرى التعرف إلى الإسلام باعتباره منظومة عقائدية.

في مرحلة لاحقة أعقبت الحروب الصليبية مباشرةً، وبرزت نزعة الفتح الإسلامية مجددًا مع العثمانيين الذين تمكنوا من احتلال شرق أوروبا وأواسطها وحاصروا أوروبا الغربية. وبلغت القوة العثمانية مداها بحصار فيينا الثاني في عام 1683. ولم تتأخر ردة الفعل الأوروبية، فقبل نهاية القرن السابع عشر، في عام 1699، تمكنت جيوش النمسا

وروسيا من إلحاق هزيمة كبرى بالعثمانيين الذين تخلوا عن مساحات شاسعة في وسط أوروبا. وكانت تلك الهزيمة بداية تراجع القوة العثمانية، وبداية دخول عوالم الإسلام في عصور الحداثة الأوروبية.

بالنسبة إلى مؤرخي الحقبات الطويلة، يمكن أن ينظروا إلى تاريخ الجوار الإسلامي الأوروبي باعتباره حلقات من الفعل وردة الفعل. كذلك، يمكن مؤرخي الحضارات تقسيم هذا التاريخ الطويل مرحلتين، أدى الإسلام بعلومه وتقنياته وأفكاره دورًا في نهضة أوروبا في نهاية القرون الوسطى[(498)]، لتعود أوروبا بعلومها وأفكارها وتؤدي دورًا في نهضة عالم الإسلام في بداية العصور الحديثة. كان يحلو لمتنوري المسلمين في القرن التاسع عشر القول إن الأخذ عن أوروبا أشبه باستعادة العلوم التي أخذتها عن المسلمين، إلا أن هذه الاستعادة لم تحقق نهوض المسلمين المأمول في الوقت الذي استمرت فيه أوروبا في التقدم.

حقيقة الأمر أن الجوار الإسلامي - الأوروبي الذي عنى أن أوروبا لم تكن تملك حدودًا حضارية، ما خلا حدودها مع عالم المسلمين، كان قد تلاشى أثره ومغزاه منذ أن تمكنت أوروبا من فتح آفاق جديدة بفضل بحريتها وعلم الجغرافيا ورسم الخرائط، والالتفاف حول حدود عالم الإسلام، ومن اكتشاف أميركا إلى اكتشاف خطوط الملاحة حول أفريقيا، وصولًا إلى العالم الآسيوي. منذ ذلك الوقت، شرعت أوروبا في محاصرة الإسلام من أطرافه البعيدة، ولم تنفع محاولة المماليك في نهاية القرن الخامس عشر في صد

البحرية البرتغالية في مضيق هرمز، أو الحد من قضم أراضي المسلمين في الهند. شهد القرن السادس عشر مفارقة تاريخية في علاقة الإسلام بأوروبا، ففي الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانية تبلغ أوج قوتها كإمبراطورية تقليدية وراثية لتقاليد السلاجقة والبيزنطيين وتحاصر أوروبا (حصار فيينا الأول في عام 1529)، كانت أوروبا المحاصرة تنطلق قوةً حديثة تتجاوز حدودها البحرية لتجعل من المحيطات وسيلة وصولها إلى أقاصي آسيا. وفي الوقت الذي كانت الدولة العثمانية تحاصر أوروبا في رقعتها الجغرافية الضيقة، فإنها لم تستطع أن تحد من تمدد أوروبا واجتياحها العالم.

إن الثنائية الإسلامية - الأوروبية التي تواصلت خلال قرون طويلة من الزمن، أذنت الحداثة الأوروبية بنفيها وتجاوزها. كانت أوروبا التي اكتشفت قارة واسعة وغنية قد فكت عزلتها وتحررت من ضغط الحصار العثماني، وواصلت اكتشافها الحثيث للعالم والسيطرة عليه. في نهاية القرن التاسع عشر، كانت أوروبا قد أحكمت سيطرتها على أرجاء العالم كلها، إلا أن هذه السيطرة لم تكن عسكرية فحسب، بل اقتصادية وثقافية إذا جاز التعبير. وعلى العكس من كل الإمبراطوريات السابقة التي كانت تحكم قبضتها العسكرية على البلدان المهزومة، لم تكن أوروبا إمبراطورية وإنما كانت دولًا متنافسة، كثيرًا ما توسلت الوسائل العلمية والتقنيات مثل البحرية وعلم الخرائط لاكتشاف العالم، وسبقت غاياتها الاقتصادية والتجارية غايات السيطرة العسكرية أو تصاحبت وتزامنت معها. ويصح القول إن أوروبا اكتشفت العالم وصاغته في طور سيطرتها عليه

واستعمارها له.

إضافةً إلى اكتشافها قارات جديدة غير معروفة مثل الأميركيتين وأستراليا والجزر التائهة في المحيطات، اكتشفت قارة جديدة بالكاد كانت معروفة هي أفريقيا السوداء. إلا أن أوروبا اكتشفت أو أعادت صوغ العوالم الحضارية القديمة والمعاصرة من اليونان والرومان إلى حضارات الهند والصين والإسلام والعرب والفرس، فضلًا عن حضارات الأميركيتين وأفريقيا السوداء وشعوب أستراليا. وفي سبيل ذلك ابتدعت علمين: الأنثروبولوجيا والاستشراق. وكلمة العلم تعني بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا دراسة الشعوب «البدائية» اعتمادًا على تصور علوم الأحياء والاجتماع والثقافة. أما الاستشراق فبُني على تطور علوم التاريخ والأديان واللغات. ولا ريب، كانت الأنثروبولوجيا والاستشراق أداتي معرفة وسيطرة وحصيلة لتمدد أوروبا في العالم.

إلا أن أدوات المعرفة والسيطرة تلك، التي عادة ما انتقدت وفندت، قد فعلت فعلها في صوغ العالم. فالاستشراق الذي لا يقتصر على عالم الإسلام أعاد كتابة تاريخ الصين والهند وفارس والعرب، ودرس حضارات هذه الأمم وعلومها ولغاتها. وبما أن الاستشراق بلغ أوجه في القرن التاسع عشر، فمن الطبيعي أنه تلون بشدة بالنزعة القومية التي برزت في أوروبا، ونظر إلى هذه المجالات الحضارية باعتبارها ممثلة لأمم عرقية أو لغوية.

(3)

أنصف جزء من الاستشراق الأوروبي دور العرب والمسلمين في التاريخ الإنساني وفي تاريخ العلوم، وخدم الثقافة العربية في الكشف عن أعمال العلماء والمؤرخين والشعراء والأدباء، وتحقيقها ونشرها، إلا أن جزءًا من الاستشراق كان مغرضًا ومعاديًا، مع أن هذا العداء حرض مفكرين عربًا ومسلمين على الرد على المستشرقين، وحضهم على العودة إلى هذا التراث ودراسته وتظهيره.

إن نزعة نقد الاستشراق من دون تمييز، التي أججها كتاب **الاستشراق** لإدوار سعيد تلاءمت مع صعود الخطابات الأصولية المعادية لأوروبا والغرب، ذلك أن نقد الاستشراق استهدف أداة من أدوات الغرب المعرفية.

لم يسبق في تاريخ الحضارات أن تجشمت حضارة مسيطرة عناء دراسة الأمم التي استعمرتها. تميزت أوروبا بالحشرية والعقلانية على السواء، فكانت الشعوب المغلوبة موضع معاينة دقيقة ودراسة وفقًا لشروط العلم الأوروبي المبني على عقلانية القرن السابع عشر. كانت هذه العقلانية المثيرة للإعجاب من جهة مثار اعتراض ونقمة من جهة أخرى، لأن أوروبا في تمحيصها العقلاني لتواريخ الشعوب وثقافاتها كانت تزيل الأسطوري والغيبي، الأمر الذي أثار إعجاب النخب التي تلقت التربية الأوروبية. لكن هذا الجموح الأوروبي لتعقل ثقافات الشعوب كان يثير اعتراض الفئات الأكثر

تمسكًا بتراثها ومعتقداتها التي اهتزت اهتزازًا عنيفًا لا رجعة فيه.

قضت أوروبا على اطمئنان العالم وحضاراته الكبرى، وأثارت الإعجاب والفضول كما أثارت العداء والكراهية. أثرت أوروبا في الجماعات الإنسانية الكبرى منها والصغرى، وألغت الحدود بين الثقافات بعرض أفكارها وتقنياتها في بقاع العالم، وأصبح لفولتير وروسو وأوغست كونت وماركس أنصار في أنحاء المعمورة كلها وفي اللغات المكتوبة كلها، كما أن جنودًا من فرنسا وإنكلترا وهولندا ودول أوروبية أخرى رفعوا السلاح في وجه الإمبراطوريات والدول والقبائل والسكان الأصليين في قارات العالم كلها. وإذا كان جيل من أبناء كل ثقافة إنسانية قد تأثر بأوروبا مبديًا إعجابه بالتنوير، فإن جيلًا آخر رفع السلاح لمقارعة العدوان والتسلط والاستعمار الأوروبي.

إن تجربة أوروبا فريدة في التاريخ البشري، لأنها تمكنت من تعيين الحدود النهائية لجغرافية العالم باكتشافها آخر بقاعه وجزره وقبائله المقيمة في أقصى المعمورة، وفي أكثر الأمكنة وحشةً وعزلة. كما تمكنت من السيطرة على تاريخ الأمم من خلال إلحاحها على كتابة تاريخ كل شعب وأمة، بفضل اكتشافها علوم التاريخ والاجتماع، وهي التي بعثت الحضارات والقوميات، بل الأديان، من سباتها. وفي كل مكان من العالم، استخدمت أدوات أوروبا العلمية والمنهجية لمحاربة هيمنتها.

كانت الأزمنة التاريخية السالفة قد دخلت طي النسيان، خصوصًا المراحل الكلاسيكية من هذا التاريخ، لولا أن التاريخ الأوروبي أعاد بعثها. وفي الأدبيات

العربية العائدة إلى القرن الثامن عشر، قلما نجد اهتمامًا بالتاريخ القديم أو آداب الأوائل، لكن مع مطلع القرن التاسع عشر وتوافد أول الطلاب المصريين والأتراك إلى أوروبا، تعرف هؤلاء المسلمون إلى تاريخهم من أساتذة أوروبيين جعلوا دأبهم اكتشاف حضارة الإسلام. هكذا اكتشف الطهطاوي تاريخ الإسلام من خلال سلفستر دوساسي، كما اكتشف خير الدين التونسي عظمة حضارة الإسلام من خلال تاريخ سيديو. وتعرف هؤلاء المسلمون إلى مفاهيم جديدة، خصوصًا الحرية والمساواة والدستور، التي هي نتاج التجربة الأوروبية في الفكر السياسي والثورة على النظام القديم، الأمر الذي حضهم على مراجعة تراثهم واكتشافه ومراجعة الأسباب التي أدت إلى الجمود والتأخر. كما أن تطور وسائل الاتصال من سكك الحديد إلى التلغراف إلى الصحف المتنقلة بين العواصم الأوروبية والإسلامية أدى إلى تبلور إدراك جديد للعالم الإسلامي من خلال الاطلاع على أخبار المسلمين في الأصقاع البعيدة. كان رشيد رضا في مجلة **المنار** (1898 – 1935) ينشر رسائل قراء تأتيه من الهند وإندونيسيا، تصلهم أعداد مجلته الصادرة في القاهرة.

إلا أن الإعجاب بأفكار الغرب وتجربته وعلومه وتقنياته في أواسط القرن التاسع عشر سرعان ما داخلته الشكوك لدى بروز نوايا دول أوروبا الاستعمارية واتضاحها. مر احتلال فرنسا الجزائر في عام 1830 من دون أن يترك ردات فعل تذكر في أقاليم العالم الإسلامي، إلا أن مواصلة الحروب ضد الدولة العثمانية وقضم الأراضي التي

تسيطر عليها في أوروبا، ثم احتلال مصر وتونس، مسائل أيقظت مشاعر العداء عند المسلمين. وكما أدّى الفتح الإسلامي الأندلس دورًا في إيقاظ الوعي المسيحي عند الأوروبيين، فإن الهيمنة الاستعمارية الأوروبية أيقظت الوعي عند المسلمين بهويتهم الدينية، وليس أدل على ذلك من مقالات **العروة الوثقى** التي أصدرها الإمامان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في باريس في عام 1884، والتي كانت تحض على مقارعة الاستعمار الإنكليزي الذي يريد فناء المسلمين، بحسب تعبير المجلة. واللافت أن المجلة كانت أول من شبه الحروب الاستعمارية بالحروب الصليبية، وربطت بين التاريخ الحديث وتاريخ القرون الوسطى.

لا يسع المراقب إلا أن يقارن بين أثر فتح الأندلس وما استتبعه من ردات فعل كاثوليكية انتهت بما سمي حروب الاسترداد، وبين ردات الفعل التي أثارها تقدم أوروبا الفكري والعلمي، ثم احتلالها أجزاء من البلاد الإسلامية. وبينما اتسمت ردة الفعل الأوروبية برفض الوجود الإسلامي مع استيعاب آداب العرب وعلومهم، مع تصاعد العداء وتبلور الهوية المسيحية واشتداد عود الكنيسة الكاثوليكية، فإن ردات فعل المسلمين اتسمت بالمظاهر ذاتها تقريبًا؛ إذ قبل المسلمون إنجازات أوروبا في العلوم والآداب والتقنيات وأخذوا بها، وساهم العدوان الأوروبي في حض المسلمين على بلورة هوية إسلامية إصلاحية تُعيد النظر في أحوالهم. إلا أن الأمور اتخذت مناحي مختلفة؛ فإذا كان الأوروبيون في القرن الرابع عشر الميلادي قد شرعوا في تجاوز علوم

المسلمين، وأخذوا في تأسيس علومهم وتطويرها، فإن المسلمين نظروا إلى علوم الغرب، خصوصًا النظريات التطورية، من منطلق أنها تشكل تحديًا لمعتقداتهم. وكتب جمال الدين الأفغاني رسالة «الرد على الدهريين»، كما كتب الشيخ حسين الجسر **الرسالة الحميدية** التي جادل فيها النظريات النشوئية في سبيل إظهار بطلانها. إلا أن مجادلة النظريات العلمية ودحضها لم يكونا بالأمر اليسير مع تطور العلوم واطراد الاكتشافات وابتداع التقنيات.

كانت أوروبا هي التي فرضت على حضارات العالم وأممه وشعوبه الانصياع لمعايير الحداثة طوعًا، وفي أغلب الأحيان قسرًا وكرهًا. وفي الوقت الذي كانت تغير فيه العالم، كانت هي نفسها تتغير بالعنف والحروب والثورات، وكانت الكلفة عالية في حقبة الانتقال من عصر النهضة إلى عصر الإصلاح الديني، وكانت أكثر كلفة في مرحلة الانتقال من الهيمنة الكنسية إلى نشوء الدول القومية. حينها لم تعد المسيحية تؤدي إلا أدوارًا متفاوتة في النواحي العقائدية الروحية والثقافية.

إن أوروبا تتغير، ليس في تاريخها الوسيط والحديث ولكن في تاريخها المعاصر، ويمكننا أن نجد تواريخ متوازية. فحين كانت أوروبا لا تزال مصدر أفكار الحرية، وفي وقت كانت فيه أفكار فولتير وروسو وأوغست كونت تجتذب النخب من الصين إلى أميركا اللاتينية، شهد العالم العربي والإسلامي نهضة التنظيمات واستيعاب أفكار الحرية. وفي مرحلة انقضاض أوروبا الاستعمارية على أقاليم العالم الإسلامي، برزت

الإصلاحية الإسلامية. وفي مرحلة الاستقلال، برزت الأحزاب الأيديولوجية. وفي مرحلة استتباب الأنظمة ونشوء الدول الوطنية، برزت حركات الإسلام السياسي.

إن أوروبا التي كانت تتقدم في العلوم والأفكار، كانت لا تزال في النصف الأول من القرن العشرين أنموذجًا لبناء الدولة القومية. وحين خرجت من الحرب العالمية الأولى واهنةً ومتعبةً، بقيت مصدرًا للأفكار، ليس الأفكار الليبرالية فحسب، بل الأفكار الاشتراكية. كانت الماركسية واحدًا من إبداعات أوروبا النقدية. وكما قال عبد الله العروي، قدمت الماركسية للنخب في العالم غير الأوروبي نظرية أوروبية ناقدة للغرب.

(4)

شكلت نهاية الحرب العالمية الثانية والسنوات القليلة التي تلتها منعطفًا في صورة أوروبا الكونية؛ إذ بدأت تفقد أولوياتها في مجال سحري هو التقنيات، ولم تعد أوروبا الصناعية الرائدة في صنع الأدوات. أصبحت الولايات المتحدة قطبًا منافسًا في صنع وسائل النقل وصناعة الطائرات، وكذلك في إنتاج القنبلة الذرية، والدخول في سباق الفضاء، ونزول أول إنسان على سطح القمر. وإذا كانت الولايات المتحدة الأميركية امتدادًا لحضارة الغرب، فإن التقدم التقني المنافس سيظهر في أقصى الشرق. فاليابان التي دمرتها الحرب العالمية الثانية برزت في مطلع ستينيات القرن العشرين منافسًا قويًا في ميدان العلوم والتقنيات الحديثة والابتكارات، وسرعان ما أضحت منافسًا ليس

لأوروبا وحدها، لكن للولايات المتحدة الأميركية أيضًا. ومنذ الثمانينيات، لم يعد إنتاج التقنيات حكرًا على جهة في العالم؛ فإضافةً إلى النمور الآسيوية، صارت الصين والهند أمتين منتجتين ومنافستين في مجالات تصنيع التقنيات كلها. لا شك في أن تطوير التقنيات يعتمد على المهارات أكثر مما يعتمد على إنتاج العلوم. وساهم الغرب نفسه في تراكم المهارات عند أمم آسيا حين نقلت الشركات متعددة الجنسية مراكز إنتاجها إلى بلدان الجنوب، حيث كلفة الإنتاج أدنى من كلفتها في دول أوروبا أو أميركا الشمالية. مع ذلك، فإن التقنيات، سِحْرُ أوروبا في نهاية القرن التاسع وحتى أوساط القرن العشرين، فكت طلاسمها شعوب الأرض قاطبة. وتفوقت أميركا الشمالية على أوروبا في مضمار إنتاج العلوم الذي يرجع إلى الجامعات ومعاهد البحوث، والذي دخلته اليابان والصين والهند. وبشكل عام، إن الولايات المتحدة احتكرت اليوم ما كان يعتبر ميزات أوروبا: العلوم والاقتصاد والإنتاج الصناعي، إضافة إلى التفوق العسكري.

يبدو العالم الإسلامي في أجزائه الآسيوية وكأنه يريد أن يشارك في هذه المنافسة، فأصبحت إندونيسيا، أكبر بلد إسلامي من جهة تعداد السكان، وماليزيا وإيران وتركيا دولًا تشارك في إنتاج التقنيات. إلا أن العالم العربي تراجع في هذا المجال، وتقهقر في مجال العلوم، كما تقهقر في الاقتصاد والثقافة.

لم تعد أوروبا إذًا مصدرًا للأسلحة والتكتيكات التي أقنعت السلطان أحمد الثالث في مطلع القرن الثامن عشر بضرورة الأخذ بالعلوم العسكرية الأوروبية، وافتتاح أول

مدرسة للهندسة. كما أقنعت بعد قرن من الزمن محمد علي بإيفاد الطلاب إلى فرنسا للتعرف إلى العلوم التي يمكن معها إنشاء جيش قوي نظامي معزز بالآليات والتدريبات. ومع ذلك، فإن أثر أوروبا الباهر لم يكن في التقنيات، خصوصًا الأسلحة العسكرية التي منحتها تفوقها؛ إذ كانت الإنسانيات الأوروبية أعمق أثرًا من عسكريتها، وخلقت على امتداد العالم نخبًا ثقافية تذوقت معنى التاريخ والأدب والاجتماع، فأعادت نخبة كل أمة من أمم الأرض النظر بتاريخها الخاص. ألم ينكب علماء أوروبا على إعداد الموسوعة الإسلامية التي لا يضاهيها عمل مماثل؟ لكن من الطبيعي أن يأخذ المسلمون والعرب على أوروبا تحيزها، إلى درجة إنكار جهودها. نريد أن يكون تاريخنا من صنعنا نحن، وليس من صنع الآخر.

مع ذلك، مضى العلم الأوروبي في الدرب الذي اختاره. افتتحت الأنثروبولوجيا نقد أوروبا المتفوقة، وساهمت في نشر النظريات العنصرية، إلا أنها انتهت إلى إنكار أن تكون ثمة ثقافة تمتلك تفوقًا على ثقافة «أدنى». إن شعوب العالم تتوحد في عقلانيتها وتنظيم شؤون مجتمعاتها ونظراتها إلى العالم والكون وتدبيره.

إن الأفكار وليس التقنيات هي التي أتاحت لأوروبا أن تغير العالم، أفكار الحرية والمساواة وحقوق الإنسان وفصل السلطات، أفكار القرن الثامن عشر التي تبنتها الثورة الفرنسية وجعلتها أدوات نضال انتشرت في بقاع العالم كلها، من سيمون بوليفار في أميركا اللاتينية إلى مدحت باشا في الدولة العثمانية إلى صن يات صن في الصين

وسعد زغلول في مصر. يقول مؤرخو الأفكار إن لا جديد تحت الشمس، وما قالته أوروبا في شأن العقلانية والنظم السياسية نجد جذوره عند فلاسفة اليونان الذين لم تتعرف إليهم أوروبا لولا ابن رشد والفارابي. ربما يكون هذا صحيحًا، لكن أوروبا الحديثة هي التي حولت هذه الأفكار إلى أدوات نضال وتغيير وبناء، وفصل سلطات وإنشاء دول ومجتمعات. وربما يكون صحيحًا أن أوروبا تنكرت لهذه الأفكار والمبادئ التي صاغها سبينوزا وجون لوك وفولتير وروسو، حين تحولت من داعية تحرر إلى قوة استعمارية. لكن أوروبا لم تستطع أن تمنع انتشار هذه الأفكار التي أصبحت ملكًا لكل أمة من الأمم. كان قادة حركات التحرر على امتداد العالم يستلهمون أفكار الحرية والاستقلال في الوقت ذاته الذي يقارعون فيه الاستعمار الإنكليزي والفرنسي والإسباني. وكما غادرت التقنيات الأرض التي نشأت فيها، فإن الأفكار انفصلت عن تاريخيتها وأصبحت جزءًا من تراث الإنسانية الحديث.

انتهى عصر الأفكار الكبرى والنظريات التي تنشئ الأحزاب والتيارات الأيديولوجية، لتنكب أوروبا على مراجعة أصولها ونقد عقلانيتها. ربما يكون هذا النازع قد برز مع مدرسة الحوليات التاريخية بعد الحرب العالمية الأولى، وتجلى في نزعات أدبية سوريالية وعبثية، وصولًا إلى البنيوية في ستينيات القرن العشرين، كنزعة ناقدة للعقلانية والتنوير الأوروبيين، وإعلان نهاية عصر الأفكار الكبرى.

إنها جدلية عميقة لا تفهم إلا في ضوء إعادة النظر في التاريخ. كان عشرات من

أعضاء البعثات من أبناء مصر وتركيا في النصف الأول من القرن التاسع بمثابة رسل يغرفون من علوم أوروبا وتقدمها ومن تجارب تاريخها وثقافتها ليرجعوا إلى بلدانهم يبشرون بما تعلموه. وفي نهاية القرن التاسع عشر، كانت عوالم أوروبا منافيَ لرسل الحرية والدعوة إلى الدستور، وكان لا بد لكل قائد ثوري ورسول من رسل الحرية والأدب والفن من أن يقضي فترة التكون والإعداد في محجة إلى أوروبا. وحتى ستينيات القرن العشرين، كان الطلاب العرب والمسلمون الذين يفدون إلى عواصم أوروبا لدراسة الطب والهندسة يرجعون وقد تشبعوا بأفكار الماركسية أو الليبرالية. انتهى ذلك بانتهاء سبعينيات القرن العشرين، وأصبح الطلاب العرب الذين يذهبون إلى أوروبا للدراسة يرجعون وقد اكتشفوا إسلامهم.

ليس التاريخ دورات من الفعل وردات الفعل، لكن هنا في هذا المحيط المتوسطي يحدث أن ألف سنة من التاريخ تشهد موجات من التأثيرات العميقة والبعيدة المدى؛ في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، كان التهديد الإسلامي قد ولّد في الغرب الأوروبي ما عرف باسم الخوف من الإسلام، وولد الشعور بالحاجة إلى التمسك بالهوية المسيحية، وبعث في الأوروبيين روح التحدي والعدوان التي أدت إلى إعلان الكنيسة الحروب الصليبية والزحف «لاسترداد» بيت المقدس. تلك كانت مرحلة حاسمة في تاريخ المتوسط، حيث ارتسم على ضفتيه عالمان دينيان. كان الإسلام منذ الفتوحات قد جابه بيزنطة المسيحية ذات الجذور الشرقية المجاورة والممتدة داخل العالم الإسلامي،

وليس مسيحية الصليبيين التي بالكاد يعرفها المسلمون. ورأى هؤلاء أن أصحابها ليسوا سوى الفرنجة، ذلك أن العالم الكاثوليكي كان لا يزال مجهولًا وغير معترف به ومحتقرًا. لم ير أسامة بن منقذ في الفرنجة إيمانًا مسيحيًا، بل رأى جماعات بدائية، ومع ذلك فإن هؤلاء الفرنجة احتلوا الساحل الشرقي للمتوسط قرنين من الزمن، وجربوا احتلال مصر.

ولّدت الحروب الصليبية عند المسلمين النزعات المتشددة والحمية الدينية، ولما كادت تنقضي حتى انبعثت مع الإمارة العثمانية نزعة الفتح التي انتهت خلال قرن ونصف قرن من الزمن بالقضاء على بيزنطة التي ماتت موتها النهائي وسط القرن الخامس عشر. ولم تتوقف نزعة التوسع عند سقوط القسطنطينية؛ إذ تمدد العثمانيون في شرق أوروبا، وسيطروا على أجزاء العالم العربي حتى المغرب الأقصى، وأضحت أوروبا الكاثوليكية محاصرة بالإسلام الذي ولّد فيها مشاعر الخوف مجددًا. كان التهديد الإسلامي واحدًا من أسباب ظهور الإصلاحية البروتستانتية، واعتبر الإصلاحي مارتن لوثر أن التهديد الإسلامي هو عقاب من الله على الآثام التي ترتكبها الكنيسة.

حين برزت العدوانية الأوروبية مجددًا في نهاية القرن التاسع عشر، استذكر الأفغاني الحروب الصليبية، وأضحت «الصليبية» منذ ذاك الحين جهازًا تفسيريًا لنوايا أوروبا التي «تريد فناء هذا الدين». إلا أن محمد عبده، مثل مارتن لوثر، اعتبر أن جهل المسلمين ورجال الدين أخطر على الدين من الأوروبيين، لذا انكب على الدعوة إلى

إصلاح التعليم وتجديد الفكر.

مع ذلك، إن الفكرة التي عبر عنها الأفغاني لم تندثر، فعادت العداوة للصليبية وأوروبا لتطوي تيار الإصلاح وتعلي من شأن التشدد الأيديولوجي مع تيارات دينية وأخرى قومية لا تمت للدين بصلة.

ها هي أوروبا تستشعر من جديد خطر الإسلام الذي لا يشكل قوة عسكرية ولا تهديدًا بالاحتلال، وقد انقضى زمن الفتوح والحملات الدينية، لأن شرائح من المسلمين من العرب والأتراك والهنود الذين قدموا إلى مدنها كعمال وساهموا في بناء أوروبا ما بعد الحرب العالمية الثانية، وازدادت أعدادهم وما زالت تضطرد، تبدي رفضًا للاندماج بالإصرار على التمسك بعاداتها وإعلان كل ما يظهر هويتها وممارسة شعائرها، فضلًا عن تغلغل الجمعيات الدينية في صفوفها. في المقابل، تحصد الأحزاب اليمينية كارهة الغرباء والمسلمين المزيد من الأصوات في الانتخابات بناءً على برامج تحمل هؤلاء المهاجرين مسؤولية الأزمات الاقتصادية وتهديد الثقافة الأوروبية والتمرد على القوانين والخروج على مبادئ العلمانية.

كان التهديد الإسلامي في ما مضى يأتي من الحدود، أما اليوم فإن ما يبدو تهديدًا في بعض الأوساط الأوروبية لا يأتي من الحدود فحسب، وإنما يتمثل بحضور المسلمين في المدن والقرى من أقصى الشمال في السويد والنرويج إلى إسبانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا والمملكة المتحدة. هكذا يهدد هؤلاء المسلمون، بالنسبة إلى الذين يرفضون بناء المآذن،

الثقافة الأوروبية، ويصبح ارتداء الحجاب تهديدًا لمبادئ الجمهورية. من الناحية العملية، فإن المسلمين الذين لا يتبعون مرجعية موحدة تسهل على الحكومات التفاوض أو التفاهم معها، يطرحون مشكلات تتعلق بمسائل التعليم والإرث والزواج (بما في ذلك تعدد الزوجات) ودفن موتاهم. إنها مشكلات عملية وواقعية تتعلق بأقليات عددية تراوح بين مئات الآلاف والملايين في كل بلد من بلدان أوروبا.

في طبقة من طبقات الوعي الأوروبي الذي يستشعر افتقار الدور الذي سبق لأوروبا أن اضطلعت به، يحيل ضعف أوروبا السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي إلى الآخر، تمامًا كما يحدث في الضفة الأخرى، حيث تيارات قومية وإسلامية أحالت، وما زالت، ضعف العرب والمسلمين إلى المؤامرة الغربية.

الفصل الثاني
التحديث

تزامن اكتشاف خطوط الملاحة عبر المحيطات مع السيطرة الكاثوليكية التامة على شبه الجزيرة الأيبيرية وإجلاء آخر المسلمين عنها، واكتشاف قارة جديدة. كان ذلك في نهاية القرن الخامس عشر حين عبر الفيلسوف اللاهوتي ميراندولا (توفي في عام 1) عن انتفاء الحاجة إلى علوم العرب وفلسفتهم؛ إذ اكتشف الأوروبيون سبيلهم المباشر إلى التراث اليوناني.

كانت النهضة الأوروبية قد بدأت في وقت مبكر من القرن الرابع عشر، وأثر العرب فيها حاسم إلا أنه ليس الوحيد. وخلال قرنين من الزمن طورت أوروبا تقنيات عدة من طواحين الهواء وساعات الحائط والنظارات والسلاح الناري[(499)]. كما طورت رسم الخرائط والأبعاد الثلاثية في الرسم والطباعة وبناء الكاتدرائيات، وفي كل مجال من المجالات المذكورة كانت قد تجاوزت التقنيات التي سبق أن أخذتها عن العرب المسلمين عبر الأندلس ومنافذ أخرى. وكان ابن خلدون في **مقدمته**، أي في نهاية القرن الرابع عشر، قد أشار في عبارة ثاقبة إلى ازدهار العلوم والفلسفة في أوروبا: «كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومية، وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها متجددة ومجالس تعليمها متعددة

ودواوينها حافلة متوفرة وطلبتها متكثرة، والله أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار».

إلا أن هذه العبارة بقيت فريدة في بابها، فلا نعثر على ملاحظة مماثلة في زمن ابن خلدون أو في القرن الذي تلاه. كانت أوروبا في أوج نهضتها وكانت الدولة العثمانية في أوج صعودها بوصفها قوة إسلامية عسكرية بعد سقوط القسطنطينية في عام 1453، وزوال الدولة البيزنطية؛ إذ أصبح التماس الإسلامي مباشرًا مع العالم الكاثوليكي اللاتيني.

(1)

تجدد الخوف من الإسلام بسبب التوسع العثماني في وسط أوروبا، مع اتساع الهوة بين العالمين. إلا أن ذلك لم يمنع أوروبا من تحقيق إنجازات في الميادين كلها بعد أن استنفدت علوم العرب وآدابهم وفلسفاتهم، بينما كان العثمانيون يبنون إمبراطورية على أسس التراث الوسيط للدولتين السلجوقية والبيزنطية. تمددت الدولة العثمانية في ثلاث قارات، وسيطرت على ولايات شاسعة تحكمها إدارة مركزية صارمة في اسطنبول. أما أوروبا فكانت موزعة على عشرات الإمارات والمدن المستقلة، فضلًا عن ممالك الغرب البعيدة عن التهديد العثماني، خصوصًا فرنسا وإسبانيا. إلا أن ما كان يجمع الأوروبيين ليس الإيمان المسيحي فحسب، لكن الإنجازات التي حققها عصر النهضة، والتي لم

تقف أمامها الفروقات اللغوية والخلافات السياسية، ولا الحروب الدينية وبروز القوميات.

لم تثر نهضة أوروبا العثمانيين. صحيح أن التبادل التجاري سمح بوصول التقنيات والاختراعات إلى الدولة العثمانية كالنظارات وساعات الحائط، فضلًا عن السلاح الناري، إلا أن الطباعة التي عرفتها أوروبا في منتصف القرن الخامس عشر دخلت إلى الأقاليم المسيحية من الدولة العثمانية، لكنها لم تدخل إلى اسطنبول حتى عام 1727 بحجة الموانع الدينية. أما الآداب التي ميزت عصر النهضة والفنون المعمارية والتشكيلية فبقيت بعيدة عن الذائقة العثمانية، وهذا أمر يمكن أن يكون مفهومًا ومبررًا.

لم يكن لإنجازات النهضة التي ننظر إليها اليوم باعتبارها إنجازات كونية الدلالات نفسها في عصرها، هذا إذا عُرفت خارج النطاق الأوروبي. ولم تكن أعمال رفائيل وليوناردو دافنشي وغوتنبرغ وبترارك ودانتي قد اكتسبت الأبعاد التي نمنحها لها اليوم، ولم تكن تلك الأعمال الباهرة لتمنح أوروبا قوة النفاذ إلى العوالم خارجها، أو تعطيها قوة السيطرة وعلامات التفوق. فتفوق أوروبا حدث في الاكتشافات البحرية التي تنتمي إلى عصر النهضة الذي امتاز بشكل أساسي بالحشرية المعرفية وتطوير التقنيات والرؤية الجديدة للعالم.

سبقت الاكتشافات البحرية حقبة الإصلاح الديني الذي جاء استجابة للتبدلات التي شهدتها أوروبا الغربية، انبثاق اللغات القومية وبروز الروح الرأسمالية وتبلور

الروح الفردية، إلا أن الإصلاح الديني كان تعبيرًا عن صراع داخل الكنيسة الكاثوليكية ورفضًا لسلطتها المطلقة، ومن الملاحظ أن الإصلاح الديني لم يأت إلا حين تبدل مفهوم الخطر الإسلامي في الوعي الأوروبي. صحيح أن الدولة العثمانية كانت لا تزال تهدد وسط أوروبا، وأن حصار فيينا الأول حدث حين كان مارتن لوثر - رائد الإصلاح - ما زال حيًا، إلا أنه نظر إلى التهديد الإسلامي باعتباره عقابًا على خطايا الكنيسة. كانت تلك نظرة جديدة إلى الصراع مع الإسلام. ولم يضع لوثر «الألماني» الإسلام في مقدّم الأخطار، بل أصبحت الكنيسة هي الخطر الأول على المسيحيين بنظره.

في الإشارات العثمانية إلى الحروب الدينية في أوروبا، كان ثمة ارتياح لانشغال المسيحيين بصراعاتهم. ولعل هذه الحروب التي طال أمدها قد شغلت الأوروبيين عن تعبئة قواهم لمجابهة العثمانيين، بل فاقمت الحروب الدينية الهجرة إلى القارة الجديدة التي بدلت موازين القوى الاقتصادية والمالية بين دول أوروبا من جهة والدولة العثمانية من جهة أخرى، خصوصًا بعد اكتشاف مناجم الذهب والفضة في أميركا الجنوبية. نجمت الأزمة العثمانية وعلامات الضعف التي بدت على أداء الإدارة العثمانية وتفاقم المشكلات الاقتصادية عن اختلال النظام النقدي العالمي لمصلحة أوروبا، الأمر الذي أدى إلى بروز تفكير عند النخبة العثمانية حول أسباب التدهور والانحطاط الذي بدأت ملامحه تظهر في النصف الثاني من القرن السادس عشر [(500)].

في مواجهة العجز المالي، دخلت الدولة العثمانية في حلقة مفرغة كانت تزداد اتساعًا؛ إذ لجأت الدولة إلى زيادة الضرائب، الأمر الذي أدى إلى هجرة فلاحي الأناضول إلى المدن، لتقصيرهم عن تسديدها ولازدياد التعسف. ومن أجل الحصول على موارد مالية، لجأت الدولة إلى بيع المواد الأولية، الأمر الذي أدى بدوره إلى ارتفاع أسعار السلع. أرجع كتّاب الإدارة التدهور الذي بدأت ملامحه تظهر في النصف الثاني من القرن السادس عشر إلى الفساد والتخلي عن النظام القديم الذي عمل به السلاطين الأوائل. كان الفساد نتيجة أكثر مما هو السبب في التدهور. إن فهم دورة الاقتصاد العالمي لم يكن أمرًا ممكنًا في ذلك الوقت المبكر، ولم يحدث أن أدركت مفاعيل توسع أوروبا في المحيطات إلا في منتصف القرن السابع عشر، ومن ذلك ملاحظة إنشائية سجلت على هامش كتاب للموسوعي العثماني حاجي خليفة (1609 – 1657): «الآن أصبح الأوروبيون يعرفون العالم كله، فيرسلون مراكبهم إلى كل الجهات فتصل إلى المرافئ المهمة في العالم. قبلًا كان تجار الهند والسند والصين معتادين على المجيء إلى السويس، وكانت بضائعهم توزع على أيدي المسلمين إلى العالم أجمع. أما الآن، فإن هذه البضائع تنتقل على مراكب برتغالية وهولندية وإنكليزية إلى فرنجستان، وتنشر على العالم أجمع انطلاقًا من هناك. أما ما ليسوا بحاجة إليه فإنهم يأتون به إلى استانبول وغيرها من أراضي الإسلام، ويبيعونها بخمسة أضعاف سعرها الفعلي، فيكسبون بذلك المال الوفير. لهذا السبب، أصبح الذهب والفضة نادرين في بلاد الإسلام. يجب على الدولة العثمانية أن تسيطر على شواطئ اليمن وعلى التجارة المارة من هناك، وإلا

فإنه لن يمر وقت طويل حتى يسيطر الأوروبيون على بلاد الإسلام». تلك ملاحظة ثاقبة لواقع الاقتصاد الرأسمالي العالمي كما تبدّى في أواسط القرن السابع عشر. لكن، من المستبعد أن تكون الطبقة الحاكمة قد أدركت هذا الواقع الناجم عن السيطرة المبكرة للرأسمالية الأوروبية. وكان من المستحيل رسم سياسات للحد من السيطرة الأوروبية البحرية والاقتصادية.

عرف العثمانيون بتقدم أوروبا في المحيطات أو تقدم علم الجغرافيا في وقت مبكر، فرئيس البحرية العثمانية عرض نسخة من خريطة كولومبوس التي استخدمها في طريقه لاكتشاف أميركا على السلطان سليم في القاهرة في عام *1517*. وكتاب **بحرية** الذي ألفه بيري ريس، قائد الأسطول العثماني، يتضمن خرائط لأميركا، إلا أن ذلك لم يبدل إدراك الإدارة العثمانية التغيرات التي طرأت على العالم.

لحظ بعض المراقبين مثل قطب الدين النهروالي (ت 1582) التهديد الأوروبي لبلاد المسلمين. والنهروالي فقيه ومؤرخ من أصل هندي، عاش في القرن السادس عشر. درس في القاهرة ومكة، وكتابه المعروف هو **البرق اليماني في الفتح العثماني**، ويروي فيه بعض الوقائع العائدة إلى نهاية القرن الخامس عشر.

يقول: «وقع في أول القرن العاشر (الهجري) من الحوادث الفوادح النوادر دخول البرتغال الملاعين من طائفة الإفرنج إلى ديار الهند، وكانت طايفة منهم يركبون من زقاق سبتة في البحر ويلجون في بحر الظلمات.. فكثروا في بحر الهند.. ثم أخذوا

هرموز وتقووا هناك، وصارت الإمدادات تترادف عليهم من البرتغال، فصاروا يقطعون الطريق إثرًا ونهبًا على المسلمين ويأخذون كل سفينة غصبًا إلى أن كثر ضررهم على المسلمين. فأرسل مظفر شاه سلطان كجرات يومئذ (1525 – 1511)، إلى السلطان الغوري يستعين به على الإفرنج».

يعني ذلك أن استشعار خطر البرتغاليين في الهند حدث مع بداية وصولهم، إلا أن الدولة المملوكية كانت في سنواتها الأخيرة، وقت كان السلطان الغوري يستعد لمجابهة الاجتياح العثماني في المعركة (مرج دابق في عام 1516) التي قتل فيها، والتي قوضت دولة المماليك. جرت بعد ذلك مواجهات بين الأسطول العثماني والبحرية البرتغالية في بحر عمان في عامي 1538 و1551، إلا أن ذلك لم يبدل من تفوق البرتغاليين في البحار البعيدة، وإن كان العثمانيون بقوا آنذاك متفوقين في البر وفي البحر المتوسط.

فهم النهروالي عبور البحرية البرتغالية بحر الهند، يعزوه إلى المساعدة التي قدمها البحار أحمد بن ماجد إلى فاسكو دا غاما: «فلا زالوا يتوصلون إلى معرفة هذا البحر إلى أن دلهم شخص ماهر يقال له أحمد بن ماجد، صاحبه كبير الإفرنج، وعاشره في السكر فعلمه في الطريق في حال سكره، وقال لهم لا تقربوا الساحل من ذلك المكان، وتوغلوا في البحر ثم عودوا فلا تنالكم الأمواج»[(501)]. ومن المحتمل أن بحارًا عربيًا أو هنديًا قدم مثل هذه النصيحة. رفع التاريخ العربي من شأن هذه الواقعة، إلا أن الحقيقة هي أن البرتغاليين التفوا حول رأس الرجاء الصالح، وأصبحت طريق الهند البحرية سالكة

أمامهم.

(2)

كانت حالة الانفتاح قبل زمن السلطان محمد وفتح القسطنطينية وبعده تتراجع، كما تراجعت حالة العلوم بشكل عام أمام نزعات التشدد. وإذا كانت الكنيسة الكاثوليكية قد وقفت بشدة ضد النظريات العلمية الجديدة إلى حد اتهام العلماء بالتجديف والحكم عليهم بالقتل كما حدث للفيلسوف جيوردانو برونو الذي أحرق حيًا في عام 1600، فإن شيئًا مشابهًا كان يحصل في الدولة العثمانية؛ كان الملا لطفي عالمًا في الرياضيات، عرف بأفكاره الحرة وتندره على الخرافات، ما أزعج الفقهاء المحافظين فاتهم بالزندقة وشهد ضده المئات، واضطر السلطان بايزيد إلى قطع رأسه في عام 1494، الأمر الذي عكس موجات التعصب التي كانت تضغط ضد كل ما يفضي إلى الاستعانة بالعلوم عوضًا عن التعاليم الدينية الصارمة. وبحسب المؤرخ التركي خليل إينالجيك: «أسس في استانبول مرصد غلطة في عام 1577 الذي لم يكن يختلف عن مرصد الدانماركي تيخو براهي (1546 – 1601) الأكثر تطورًا في أوروبا آنذاك، خصوصًا أن بعض آلات مرصد غلطة استوردت من أوروبا». إلا أن جمهورًا من العلماء، بمن فيهم شيخ الإسلام، رأى أن الاهتمام بعلم الفلك والتنجيم يخالف تعاليم الدين: «وقد استغل حينئذٍ شيخ الإسلام انتشار الطاعون ليكتب إلى السلطان يثبت له أن هذه المحاولات

الجريئة للتغلغل في أسرار الخالق، هي التي سببت الطاعون، وهكذا قامت في عام 1580 مجموعة من الانكشارية بتدمير هذا المرصد وتحويله إلى أنقاض»[(502)].

يستنتج إيناجيك: «لقد حدّت كل هذه الظروف كثيرًا من إمكانية استفادة العالم الإسلامي من التطورات العلمية في الغرب، وحتى في مجال المعارف العلمية، ومع أن بعض أفراد الطبقة البيروقراطية والأطباء والمعتنقين الجدد للإسلام تشجعوا على ترجمة الكتب في الجغرافيا والطب من اللغات الغربية، إلا أن جهودهم بقيت في الموضوعات المهمة للحياة اليومية».

إن عناصر المقارنة بين الدولة العثمانية وأوروبا تعبر عن عالمين مختلفين. ففي نهاية القرن السابع عشر، كانت الدولة لا تزال قادرة، على الرغم من مظاهر ضعفها، على الاحتفاظ بإدارة مركزية تحكم مناطق شاسعة من أقاليم أوروبا وآسيا وأفريقيا، بينما كانت أوروبا مجزأة سياسيًا، الأمر الذي أعطى انطباعات مخادعة. فالعثمانيون كانوا يعتقدون بتفوقهم الأبدي على المسيحيين، وأن قواتهم العسكرية قادرة على هزيمة الأوروبيين في أي معركة.

لكن، على الرغم من أن السلطان العثماني كان لا يزال قادرًا على حشد قوات يصل تعدادها إلى بضع عشرات من الآلاف، وعلى تسخير إمكانات الدولة المتناقصة للمعارك الضخمة، فإن أوروبا في مواجهاتها مع العثمانيين لم تكن موحدة، ولم تكن قادرة على حشد قوات مماثلة على الإطلاق حتى في أوسع التحالفات التي تشمل

جيوش البابوية والبندقية والنمسا. ومع ذلك، يمكننا أن نستنتج أن كلفة وحدة الدولة العثمانية ومركزيتها كانت عالية، وسببًا من أسباب ضعفها ووهنها، بينما كان تجزؤ أوروبا وصراعاتها عاملين في بث الحيوية الفكرية والعلمية وسببًا في تقدمها.

لعل المقارنة في الجانب الديني تضيء الاختلافات بين العالمين اللذين عرفا ظهور حركات انشقاق، وقفت المؤسستان الدينيتان الكاثوليكية في أوروبا والإسلامية في الدولة العثمانية إزاءها موقفًا صارمًا، كما وقفت كلتا المؤسستين موقفًا متشددًا من النزعات العلمية، إلا أن الحصيلة كانت مختلفة هنا وهناك: تمكنت المؤسسة الدينية العثمانية من فرض الوحدة العقائدية على أسس المحافظة والتشدد، ليس حيال علوم الآخرين وأفكارهم فحسب، بل حيال التراث الكلامي والعلمي الإسلامي أيضًا، بينما أدى التشدد الكاثوليكي إلى تحرير العلم من الهرطقة؛ إذ كان على العلماء أن يدافعوا بالبراهين عن نظرياتهم، ولم تستطع الكنيسة بالحصيلة منع تطور النظرة العلمية إلى الكون.

تنم المقارنة بين المؤسستين الدينيتين عن افتراق أساسي: كانت الكنيسة الكاثوليكية مستقلة عن السلطات الحاكمة المتمثلة بالأمراء والملوك، بينما كانت المؤسسة الدينية خاضعة للسلطان. صحيح أن فتوى شيخ الإسلام الذي يعينه السلطان كانت تطيح السلطان نفسه، إلا أن ذلك كان جزءًا من موازين القوى والصراعات على السلطة.

كان العالم الإسلامي منقسمًا مذهبيًا إلى عالم سني واسع ومذهب شيعي تبنته السلطة

في إيران، إضافة إلى أقليات في عدد من المناطق الإسلامية. وكانت هذه القسمة تاريخية وسابقة لقيام الدولة العثمانية والدولة الصفوية. إلا أن الكنيسة الكاثوليكية شهدت انشقاقًا غير مسبوق ببروز حركة الاعتراض البروتستانتية التي انتشرت في بلدان وسط أوروبا وشمالها، وتمخضت عن حروب دينية قاسية، وتطورت القيم الليبرالية والسياسية والاقتصادية في المناطق التي تبنت الإيمان البروتستانتي، إلا أن قيم الليبرالية انتشرت لاحقًا في كل العالم الأوروبي من خلال انتقال الأفكار أو الثورة.

على الرغم من تشدد بعض شيع الإصلاح البروتستانتي (الكالفينية مثلًا)، فإن أوروبا شهدت في أعقاب الحروب الدينية النزعات الأكثر ليبرالية وعقلانية، وتكرست الحداثة بتحرير العقل. تمثلت رموز الحداثة الفكرية في القرن السابع عشر بديكارت في **مقالة الطريقة**، وسبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، وجان لوك في **مقالتان في الحكم المدني**، في الوقت الذي أدت فيه الثورة الإنكليزية إلى فصل السلطات وولادة الملكية المقيدة بالدستور وتحرير التجارة.

قطعت أوروبا مسارًا طويلًا قبل بلوغها نهاية القرن السابع عشر. ففي السنة الأخيرة من هذا القرن، تمكنت النمسا من إلحاق هزيمة منكرة بالدولة العثمانية. لم تكن تلك أول هزيمة عثمانية أمام الأوروبيين، فالمواجهة البحرية في ليبانت في عام 1571 أدت إلى تدمير الأسطول العثماني. ومع ذلك، فإن الدولة استطاعت أن تعيد بناءه، إلا أن هزيمة عام 1699 التي تمخضت عن معاهدة كارلوفيتز التي تم بموجبها تخلي الدولة

عن أجزاء كبرى من مناطق سيطرتها في وسط أوروبا، بما في ذلك الجلاء عن هنغاريا، تمخضت أيضًا عن إدراك جديد عند السلطة الحاكمة في اسطنبول؛ إذ إن روسيا المتأخرة تمكنت في الوقت نفسه من إلحاق هزيمة غير منتظرة بالقوات العثمانية. أثار تفوق روسيا العسكري التساؤل عن أسباب نجاحها في إحراز القوة، وهذا ما طرحه أحد أفراد النخبة الإدارية العثمانية في كتاب فريد طبع في عام 1731 في اسطنبول بعنوان **أصول الحكم في نظام الأمم**، يتساءل فيه المؤلف عن سبب تقدم الروس بعد أن كانوا شعبًا مهملًا غارقًا في الهمجية. الإجابة كانت صريحة: «إن الموسكوف كانوا شعبًا بائسًا من قبل وليست لديهم الشجاعة ليحاربوا أي جيش فاختاروا الانسحاب إلى بقعة بعيدة في زواية الأرض في مناخ جليدي. وكانوا في هذه الحالة حين قام بينهم قيصر موهوب عارف بأمور الحكم والدول الأخرى، وبعد أن أصلح قواه البرية التي نظمها على طريقة الدول الأوروبية، لاحظ أن بحر قزوين لا تصل إليه سيطرة العثمانيين، فخطط للسيطرة عليه وبنى في موانئ هذا البحر السفن والبواخر، واحتج بأنه يقصد التجارة مع بلاد فارس، واستدعى مهندسين من جنسيات مختلفة فوضعوا له الخرائط الدقيقة للبلاد المحيطة ليستخدمها دليلًا في حروبه في فارس وداغستان والأقاليم المجاورة».

تشكل عبارات المؤلف برنامجًا متكاملًا، فهو يوحي بضرورة قيام سلطان عثماني يتبنى النظم والعلوم العسكرية الأوروبية لتفادي التأخر الذي أصاب الدولة وقواتها.

وشكلت تجربة روسيا في عهد بطرس الأكبر (1725 - 1696) بالنسبة إلى المؤلف أنموذجًا يحتذى في تعويض التأخر العسكري والعلمي.

كان إبراهيم متفرقة، صاحب هذه المحاولة، أحد أفراد النخبة الإدارية العثمانية، وقد برز دوره من قبل في عهد السلطان أحمد الثالث (1730 - 1703) الذي كان عليه مواجهة نتائج الهزيمة العسكرية. وعبّر هذا السلطان عن انفتاح في أخذ العلوم الأوروبية في سبيل إصلاح الاستعدادات العسكرية، فأنشأ مدرسة للهندسة أسند إدارتها إلى ضابط أوروبي اهتدى إلى الإسلام هو أحمد بونفال، كما أرسل السفير محمد جلبي أفندي إلى فرنسا للوقوف على أحوالها. يشكل تقرير هذا السفير الذي كتبه بعد عودته أول صورة متكاملة لبلد أوروبي، ولفتت انتباهه مظاهر العمران والقصور والفرق العسكرية المنظمة والمرصد الفلكي والعادات الاجتماعية، خصوصًا ظهور المرأة في الحياة العامة. واستنتج أن العالمين الفرنسي والعثماني مختلفان في كل شي، وأن أحدهما نقيض الآخر.

كانت فرنسا التي زارها السفير محمد جلبي في عام 1720 قد خرجت منذ سنوات قليلة من حكم لويس الرابع عشر الطويل، وكانت تمر في عهد الوصاية. لم يكن النظام السياسي يختلف اختلافًا كبيرًا عن النظام العثماني لجهة السلطة المطلقة التي يتمتع بها العاهل، ولم تكن فرنسا قد عرفت بعد عصر أنوارها الذي كان على وشك الولادة. مع ذلك، لاحظ السفير العثماني بعض مظاهر تقدم العمران والعسكرية والعلم.

(3)

كان إنشاء المطبعة في اسطنبول إحدى نتائج السفارة إلى فرنسا، وقد أسند شأن تأسيسها إلى إبراهيم متفرقة المتعدد المواهب، والعارف بعدد من اللغات، وهو من أصل هنغاري اهتدى إلى الإسلام في صغره منذ اندراجه في الخدمة السلطانية. استوجب إنشاء المطبعة عرض الأمر على العلماء وفتوى شيخ الإسلام الذي اشترط عدم طباعة الكتب الدينية. عكف متفرقة على إصدار الكتب التاريخية والجغرافية والمعاجم اللغوية، وشكلت المطبعة التي استمرت في العمل حتى عام 1745 أول إنجاز من إنجازات التحديث العثماني المبكر، وشكّل تبني هذه التقنية أول اختراق للبنية العثمانية المحافظة.

لكن أول محاولة لإدخال تحديثات إلى الدولة العثمانية انتهت في عام 1730 بثورة من القوى المحافظة ممثلة بقوات الانكشارية التي نظرت بشك إلى محاولات الإصلاح العسكري، واتهمت الوزير المصلح بالتشبه بالكافرين، ولم يكن الإصلاح بحسب المؤرخ التركي جودت قد طال سوى المظاهر وبناء القصور.

كان إدخال تحديثات على النمط الأوروبي يندرج تحت عنوان الإصلاح. وكان الكتّاب الذين عالجوا أسباب التدهور العثماني في القرن السابع عشر من أمثال قوجي بيك وحاجي خليفة قد استخدموا مفردة إصلاح. وبغض النظر عن المرجعية الدينية لهذا المصطلح، فإن فكرة الإصلاح كانت تعني في مدلولها المعرفي العودة إلى نوع من

الأصل، أي ترميم النصاب وليس تبديله أو تغييره.

ففي ذلك الوقت المبكر من القرن الثامن عشر، كانت فكرة التحديث بعيدة عن إدراك الطبقة الحاكمة في اسطنبول. ومع ذلك، فإن الإجراءات المحدودة كانت تعبر عن مشروع تحديثي يقوم على استعارات من خارج البيئة التقليدية، وتنهض على أسس المقارنة بين تجربتين وعالمين.

إلا أن التحديث الذي هو استعارة علوم وتقنيات وأنظمة من تجربة خارجية لا بد من أن يعبر عن قوى داخلية، فلا يمكن تبني أي أفكار أو أنظمة أو مؤسسات إلا إذا كان بمقدورها الانتظام في سياق البنية الداخلية وفي تناقضاتها وصراعاتها. كان التحديث في الدولة العثمانية على امتداد القرن الثامن عشر يستهدف النظام العسكري في إطار الصراع بين الإدارة السلطانية وبين المؤسسة العسكرية الانكشارية التي أصبحت قوة محافظة وضاغطة على السلطان.

جوبِه أول مسعى للإصلاح عبّر عنه السلطان عثمان الثاني في عام 1622، أي في وقت مبكر قبل اكتشاف قوة أوروبا العسكرية، بثورة الانكشارية وانتهى بمقتله. يرجع نجاح الإصلاحات/ التحديث أو إخفاقها وتعثرها إلى موازين القوى الداخلية، ومن هنا فإن السلاطين المصلحين على امتداد القرن الثامن عشر وحتى بداية القرن التاسع عشر أخفقوا في إنجاز برنامج إصلاحي تحديثي بسبب ممانعة القوى التي تعارض إدخال أي تغيير على البنية العسكرية التقليدية.

على عكس الأنموذج الروسي الماثل أمام العثمانيين، لم يستطع السلاطين العثمانيون كسب المعركة ضد القوى المحافظة على غرار قياصرة روسيا. وكان ينبغي انتظار بداية القرن التاسع عشر والسلطان محمود الثاني في اسطنبول ومحمد علي باشا في مصر.

إلا أن التحديث إذا أخرجناه من القيود التقليدية للإصلاح، فإنه لا بد من أن يستند إلى نظام فكري يشكل إطارًا نظريًا ورؤية جديدة للنظام السياسي والاجتماعي. كان المصلحون العثمانيون في القرن السابع عشر من أمثال قوجي بيك وحاجي خليفة يرون العودة إلى النظام القديم باعتباره المرجعية التي تعيد الأمور إلى نصابها، وهي الكفيلة بنظرهم بإصلاح الاعوجاج وتفادي الانحطاط. إلا أن إبراهيم متفرقة، منظر التحديث في مطلع القرن الثامن عشر، يعرض في **أصول الحكم في نظام الأمم** أنظمة الحكم الشائعة في العالم من خارج إطار المرجعية الدينية الإسلامية، ويسهب في الحديث عن تنوع الأنظمة المعمول بها من المونارشية (الملكية) والأرستقراطية أو حكم الأقلية إلى الديمقراطية، وبحسبه تكون السلطة للشعب وتتبع هذا النوع حاليًا، أي في عام 1731، هولاندا وإنكلترا.

إلا أن الملاحظة التي تعبر عن إدراك إبراهيم متفرقة المرجعية التي تستند إليها الحداثة الأوروبية تكمن في العبارة الثاقبة التي يوردها؛ إذ يقول: «إن الشعوب المسيحية ليس لها في أيامنا الحاضرة قوانين مقدسة تتعلق بإدارة أعمال الحكومة، أي ليس هناك قانون من جانب الله يتعقلون به دينيًا، أو في شؤون التشريع أو في القرارات الشائكة

لإدارة الدولة، إنهم يتعلقون فقط بقوانين وتشريعات بشرية ناتجة عن نور العقل وحده».

في وسط القرن السابع عشر، كان عدد الذين يعرفون لغة أجنبية في اسطنبول لا يتجاوز الأفراد القلائل، ومع ذلك فإن آراء نيوتن وفولتير عرفت في ذلك الوقت مع اتساع دائرة كتاب الإدارة الميالين إلى الأخذ بالتحديثات على الطريقة الأوروبية. واصل السلاطين مساعيهم لإدخال تحديثات على الجسم العسكري، كما تواتر إيفاد السفراء إلى عواصم أوروبا، ومن بين هؤلاء أحمد رسمي، أحد كتاب الإدارة الذي زار فيينا في عام 1757، وبرلين في عام 1774، وقدم تقريرين عن الحياة في عاصمتين أوروبيتين.

فضلًا عن رسالة **خاصة الاعتبار** التي تذكرنا بكتاب متفرقة، كانت مسألة التحدي الذي تثيره التجربة الروسية دافعه إلى الكتابة، فيشرح أسباب صعود القوة الروسية، ويشرح في الوقت نفسه أسباب ضعف الدولة العثمانية، ويدعو إلى نظرة جديدة إلى الصراعات الدولية. في الوقت الذي ينتقد فيه القوى المحافظة المسؤولة عن اندلاع الحرب والهزيمة، كانت فكرة إصلاح/ تحديث المؤسسات العسكرية والإدارية تترسخ بسبب توالي الهزائم التي تتكبدها قوات الانكشارية أمام روسيا والنمسا. وفي عهد السلطان عبد الحميد الأول (1774 - 1773)، جرت محاولات لإنشاء مدرسة للهندسة عهد بها إلى الجنرال الفرنسي دوتوت (من دون أن يضطر إلى دخول الإسلام)، كما أعيد العمل بالمطبعة. وكانت فكرة إرسال طلاب للدراسة في فرنسا قد بدأت

تتكون، إلا أن الأهم من ذلك أن ولي عهد الدولة سليم بدأ الإعداد لمشروعه الإصلاحي، وأرسل إلى لويس السادس عشر موفدًا لتأكيد الروابط القديمة وطلب المساعدة العسكرية إذا دعت الحاجة.

تسنَّم سليم الثالث العرش في عام 1789، في سنة اندلاع الثورة الفرنسية، الأمر الذي أفسد خططه المسبقة في الإصلاح. إلا أن الثورة التي أخافت دول أوروبا دفعت النمسا إلى عقد صلح مع الدولة العثمانية، كرسه السلطان بعقد صلح مع روسيا. وفي عام 1792، أنشأ مجلس مشورة وأعلن «النظام الجديد» الذي هدف إلى إنشاء قوات عسكرية نظامية، وكذلك نص على تأسيس «إيراد جديد» لتوفير المال اللازم. ترافقت هذه الإجراءات مع انفتاح عززته المطبعة التي نشرت كتابين بالفرنسية لعثمانيين من فريق السلطان التحديثي، فضلًا عن كتب علمية ومدرسية، وترجمت عشرات الكتب إلى التركية. وأصبح اسما باسكال وفولتير معروفَين لدى النخبة المتعلمة التي كانت تستمع إلى شعارات الثورة في الاحتفالات التي تقيمها السفارة الفرنسية في اسطنبول، والتي كانت تصدر نشرات تشرح سياسات الإدارة الفرنسية الثورية.

عبرت تجربة السلطان سليم الثالث التي استمرت ثماني عشرة سنة (1807 - 17) عن التناقضات والصراعات كلها التي ستساور محاولات التحديث خلال القرنين اللاحقين في العالم الإسلامي.

إذا كان السلطان قد عبر عن حماسته للتحديث، فإن الحوادث والتطورات التي

شهدتها فرنسا خلال العهد الثوري أثارت انطباعات متناقضة في اسطنبول، وأبدت الإدارة العثمانية ارتياحها للصراعات التي سببتها الثورة بين دول أوروبا. إلا أن إعدام الملك، لم يكن من الوقائع التي لقيت ترحيبًا، بل على العكس من ذلك، رأى أحد رجال الإدارة الفرنسية أنه على الرغم من أن إعدام الملك ترك استياءً في اسطنبول، فإن تبني ديانة العقل يجعل الفرنسيين في موقع أقرب إلى المسلمين. غير أن ذلك لم يكن أكثر من أُمنية؛ إذ بقيت النخبة العثمانية حذرة من شعارات الثورة، وعبّر السفراء العثمانيون المتعاقبون في باريس عن ازدرائهم هذه الشعارات.

وضع احتلال نابليون بونابرت مصر في عام 1798 السلطان سليم الثالث أمام موقف وحيد، وهو إعلان الحرب على فرنسا والدعوة إلى الجهاد ومقاومة احتلال هذا الإقليم الذي يتبع لحكمه. أدى الأمر إلى اضطراب التحالف؛ إذ أسرعت إنكلترا لمد يد العون إلى السلطان، كما عرضت روسيا إرسال سفن حربية لضمها إلى الأسطول العثماني، وسجن السفير الفرنسي في اسطنبول. لكن بونابرت كان حريصًا على إعادة العلاقات إلى سابق عهدها، فعرض توقيع الصلح. قبل السلطان وتم ذلك في عام 1801.

لم تثن تلك الظروف كلها السلطان عن عزمه على مواصلة إصلاحاته، إلا أن الصعوبات الدولية لم تكن لتقارن بالمعوقات الداخلية. كان إنشاء قوات نظامية بنظر أغوات الانكشارية تحديًا ينذر بالخطر، فكانوا يرسلون جنودهم للاستهزاء بالمتدربين

في سرايا النظام الجديد وتهديدهم. وأصدر السلطان فرمانًا بفصل المدفعية والبحرية عن الانكشارية، فضلًا عن فرقتين للمشاة، ما زاد من استشعار الأغوات بالخطر، خصوصًا أن المعارك التي خاضتها القوات النظامية أظهرت جدارتها، الأمر الذي شجع السلطان على إصدار فرمان آخر (1805) إلى الولايات في تركيا وأوروبا بجمع الشبان وإدخالهم العسكرية وتربيتهم على النظام الجديد. لم يقبل الانكشاريون بذلك بل أظهروا التمرد. أذعن السلطان أمام العصيان الذي أخذ بالتوسع ليشمل العلماء وطلاب المدارس الدينية، ورضخ لمطالبهم، وعين آغا الانكشارية صدرًا أعظم. ولم تكن الأوضاع في سنوات عهده الأخيرة مواتية على الإطلاق؛ إذ رست قطع الأسطول الإنكليزي أمام الدردنيل، ما أثار الذعر في اسطنبول، فبدأ تحصين العاصمة والاستعداد للقتال.

كانت الحوادث تتسارع والحرب الروسية مع الدولة مستمرة. مع ذلك، كان قادة الانكشارية حريصين على التحالف مع عدد من العلماء من أجل إبطال النظام الجديد. عمت الفوضى اسطنبول التي اجتاحتها قوات منوعة منقادة للعصيان، وقُرئت أسماء القائمين على النظام الجديد فقتلوا وجيء برؤوسهم إلى «آت ميدان». ولم يكتفوا بذلك بل استصدروا فتوى بعزل السلطان: «كل سلطان يدخل نظامات الإفرنج وعوائدهم ويجبر الرعية على اتباعها لا يكون صالحًا للملك»[(503)].

حين تسنّم السلطان محمود الثاني عرش الدولة العثمانية في عام 1808، كانت أوروبا

غير أوروبا في زمن أحمد الثالث في مطلع القرن الثامن عشر، وكانت الثورة الفرنسية قد عبرت عن التطورات الفكرية والصناعية التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر. وكانت الدولة العثمانية تتغير؛ فإضافةً إلى تعثر جهود السلاطين في الإصلاح العسكري، أخفقوا في الحفاظ على وحدة السلطنة إزاء تصاعد تدخلات الدول الأوروبية والروسية. كما كانت الدولة قد فقدت سيطرتها المركزية على الولايات العربية التي برزت فيها قوى محلية استأثرت بالسلطة، بعيدًا عن مراقبة اسطنبول، ومنها الوهابية في نجد التي سيطرت على أجزاء واسعة من الجزيرة العربية وهددت ولايتي بغداد والشام. وفي عام 1805، جلس محمد علي باشا على سدة الحكم في مصر بعد أن كان السلطان سليم قد أرسله على رأس فرقة عسكرية لمجابهة الحملة الفرنسية.

كان تسنُّم محمد علي حكم مصر (1805) قد حدث في السنتين الأخيرتين من عهد السلطان سليم الثالث الذي كان يواجه صعوبات في تحقيق مشروعه الإصلاحي، إلا أن محمد علي الذي تسلم زمام مصر وجد أوضاعًا مواتية لبسط سلطته، بعد أن هزت الحملة الفرنسية القوى المحلية هزًا عنيفًا، تصدع جراءها وجراء الحوادث التي أعقبها تحالف المماليك مع العلماء. لم يتأخر محمد علي في تقليص نفوذ العلماء وإجبارهم على العودة إلى أزهرهم، ونفي نقيب الأشراف عمر مكرم الذي سبق أن برز قائدًا للثورة على الفرنسيين، قبل أن يقضي على أمراء المماليك (1811) الذين تزعزعت هيبتهم في إثر هزيمتهم أمام الفرنسيين.

أضمر محمد علي مشروعًا لتحديث العسكرية، ولعله أخذه من النظام الجديد الذي أحدثه السلطان سليم الثالث، كما أخذه من مشاهدته القوات الفرنسية النظامية والمدربة. لم يتأخر محمد علي في تنفيذ مشروع متعدد الأوجه، وهو أول مشروع تحديثي في الشرق لم يقتصر على الجانب العسكري فحسب، بل شمل الصناعة والزراعة والتعليم والإدارة.

كان مشروع محمد علي انعكاسًا لما أحرزته أوروبا التي دخلت عصرها الصناعي، فاندفع في إرسال البعثات لاكتساب علوم أوروبا وتقنياتها، وأنجز في ربع قرن من الزمن مشروعات صناعية تراوح بين افتتاح الموانئ والترسانات البحرية وصناعات النسيج، وأجرى إصلاحًا في أنظمة الري التي رفعت إنتاج القطن والزراعة عامة.

في غضون سنوات قليلة، وبفضل استخدامه الأنظمة العسكرية المعمول بها في أوروبا بمساعدة بعض الخبراء الفرنسيين والطلاب الذين أوفدهم للدراسة في أوروبا، أسس جيشًا مزودًا بالمدفعية والأسلحة الحديثة العائدة إلى مطلع القرن التاسع عشر، الأمر الذي مكّنه من السيطرة على السودان، وإخضاع الدولة السعودية، وبلوغ عاصمتها الدرعية في عام 1816. وأرسل أسطوله لمعاونة السلطان محمود الثاني في حرب اليونان، وأصبح محمد علي مثالًا تحديثيًا للسلطان العثماني نفسه الذي عمد إلى تأسيس قوات نظامية أطلق عليها اسم «الجيش المحمدي المنصوري»، وادعى أنه بذلك يقلد حاكمًا مسلمًا ليتفادى الاتهام بأنه يقلد نظم الأوروبيين العسكرية. وليكسب علماء

الدين إلى جانبه، عمد إلى تعيين صغارهم أئمة في الفرق العسكرية، وأسند المناصب إلى كبارهم. وتمكن السلطان في عام 1826 من القضاء على قوات الانكشارية بدك ثكناتها بالمدفعية، وحل الطريقة البكتاشية المرتبطة بها وصادر ممتلكاتها. وبذلك، تمكن من إزاحة العقبة الرئيسة من أمام الشروع في تحديث العسكرية والإدارة والتعليم، وفتح الباب أمام ما سيعرف باسم عصر التنظيمات.

إلا أن جهود التحديث عند العاهلين العثماني والمصري لم تتضافر، وولاء باشا مصر لسلطان اسطنبول بلغ نهايته في عام 1830 حين جهز حملته العسكرية لاحتلال بلاد الشام، واندفعت قواته إلى كوتاهيه على مقربة من اسطنبول، الأمر الذي استدعى تدخل الدول الأوروبية لإيقاف زحفه الذي هدد عرش السلطنة. وبغض النظر عن طموحات محمد علي الإمبراطورية، فإن الاندفاع إلى احتلال بلاد الشام كان يهدف أيضًا إلى البحث عن مصادر الطاقة وتجاوز المصاعب الاقتصادية التي تواجهها مصر. وبحسب أنور عبد الملك، فإن عام 1830 سيشهد بداية انهيار الاقتصاد المصري في أكثر قطاعاته تطورًا وتقدمًا، أي قطاع الزراعة، تحت وطأة التدخل الأجنبي[(504)].

(4)

من اللافت أن يلجأ أبرز المحدّثين في مطلع القرن التاسع عشر إلى الحجج الدينية لتبرير التحديث أو الأغراض السياسية؛ إذ عمد محمود الثاني إلى إغراء رجال الدين

بالمناصب والعطاءات في سبيل استمالتهم حين كان يستعد لضرب قوات الانكشارية، واستخدم الشعارات الدينية بتسمية جيشه النظامي باسم «الجيش المحمدي». في المقابل، أعلن محمد علي لتبرير انقلابه على السلطان واحتلال بلاد الشام الآتي: «إن السلطان محمود خرج عن طور أسلافه، وإنه زاد في الظلم والبغي، وإنه أمر بتغيير زي الناس وملبوسهم، ومساواة النصارى مع المسلمين في الزي. وإن سبب ذلك سوء رأيه، ولذلك تغلب عليه أعداؤه من الفرنج حتى ملكوا معظم بلاد الإسلام». ولا يمكن تفسير اللجوء إلى الحجج الدينية إلا بضعف القاعدة التي يستند إليها العاهل المحدّث، بغرض استمالة مشاعر العامة، وإرضاء رجال الدين، وتحريض الجنود على الخصوم، وهو سلوك ينم عن تناقض بين الأهداف التحديثية من جهة، بما في ذلك تحديث التعليم وإخراجه من إشراف المؤسسة الدينية، والخطابات التقليدية من جهة أخرى.

كان السلطان العثماني يواجه مؤسسة دينية ذات نفوذ وتأثير في العامة، خصوصًا أن طلاب المدارس (الدينية) كانوا يعدون بالآلاف، وكانوا يعبرون عن غضبهم بالنزول إلى الشارع. كما كان كبار العلماء يقفون في العادة إلى جانب الانكشارية في صراعاتهم ضد السلطان، لذا لجأ إلى استمالتهم. وحين تمت تصفية الانكشارية، استشعر العلماء الخطر، وسرت شائعات مفادها أن الخطوة التالية ستكون القضاء عليهم.

تضاءل نفوذ العلماء خلال حقبة التنظيمات، وتقدم إلى واجهة الحوادث كبار الإداريين الذين استحوذوا على النفوذ. وعلى الرغم من أن السلطان عبد الحميد الثاني

انتهج سياسة الجامعة الإسلامية، وقرب إليه رجال الدين، خصوصًا المتصوفة، إلا أنه لم يُعِد الاعتبار للمؤسسة الدينية التي كان يُكِنّ لرجالها وطلابها الاحتقار.

في المقابل، كان محمد علي باشا قد حدّ من نفوذ علماء الأزهر في بداية حكمه، ونزع امتيازاتهم، خصوصًا المالية منها، المتعلقة بالتزام الأرض بالأرياف. خطا خطوات واسعة في تحرره من التقاليد المتزمتة، باعتماده على الخبراء الأوروبيين أو المسيحيين اللبنانيين والسوريين الذين ضمهم إلى إدارته. إلا أنه لجأ إلى الحجج الدينية لتبرير انقلابه على السلطان واحتلاله أراضي تابعة للدولة العثمانية. ومع ذلك، كان الخطاب الديني الذي استخدمه يناقض إجراءاته التي اتخذها في سورية ولبنان، حيث اعتمد المستشارين الكاثوليكيين وشكل مجالس مشورة في المدن أشرك فيها أعضاءً مسيحيين ويهودًا، الأمر الذي أثار حفيظة رجال الدين الذين يدينون بالولاء للسلطان، ففر بعضهم إلى اسطنبول ولم يعد إلا بعد خروج إبراهيم باشا من بلاد الشام.

كانت الحداثة الأوروبية التي شقت طريقها منذ القرن السابع عشر تنطوي على نظرة جديدة إلى الكون والإنسان والعلم والدين. أما التحديث العثماني فبدأ في بداية القرن الثامن عشر بسبب الهزائم العسكرية، وبدأ في مصر بعد حملة بونابرت في القرن الثامن عشر بسبب الهزائم العسكرية، فكان يعبر بالدرجة الأولى عن رغبة الحاكم في استغلال القوة العسكرية وما تعلق بها من صناعات وعلوم للتغلب على الخصوم في الداخل والأعداء في الخارج. واقتصر التحديث حتى عام 1839، نهاية عهد السلطان محمود

الثاني، على اكتساب الجوانب التقنية والصناعية، ولم يتطرق إلى بنية الدولة أو بنية التعليم أو الإدارة. وفي أواسط القرن التاسع عشر، أخذت أفكار الحرية والوطن تنفذ إلى جيل من المتعلمين، في الوقت الذي سعى فيه الإداريون إلى تحديث مؤسسات الدولة والتعليم والقضاء، في الفترة التي عُرفت باسم حقبة التنظيمات التي تتزامن مع ما عُرف باسم عصر النهضة العربية.

الفصل الثالث
النهضة

يطلق مصطلح النهضة على جملة التطورات التي عرفها بعض الأقاليم العربية، خصوصًا مصر ولبنان وتونس، منذ مطلع القرن التاسع عشر. لم يكن مصطلح النهضة وحيدًا في التعبير عن تلك الحقبة من التاريخ، وإن غلب على ما عداه، فقد استخدم مصطلح يقظة كما في كتاب جورج انطونيوس **يقظة العرب: تاريخ حركة القومية العربية** (1938)، كما استخدم مصطلح تنوير، وجميعها ذو مرجعية أوروبية. فالنهضة الأوروبية عنت مغادرة العصور الوسطى المظلمة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين. أما عصر التنوير فيرجع إلى الأفكار التي برزت في القرن الثامن عشر الميلادي. وعنت النهضة العربية الأمرين معًا؛ إذ كانت تشير بنظر مؤرخيها وليس صانعيها إلى مغادرة فترة طويلة من الركود الفكري والانحطاط السياسي، وإلى انطلاق الأفكار الجديدة المتأثرة بأفكار التنوير الأوروبي، خصوصًا تلك التي عبرت عنها الثورة الفرنسية.

كما في النهضة الأوروبية حيث تمت العودة إلى التراث اليوناني السابق للمسيحية، رجعت النهضة العربية إلى التراثين اللغوي والأدبي العربيين، خصوصًا أن بعض هذه المحاولات وهذه العودة تم على أيدي مسيحيين لبنانيين قبل أن يلحق بهم المسلمون في

استعادة التراث اللغوي وإحياء الفصحى على حساب العاميات المحكية.

(1)

غلبت صفة العربية على النهضة، لكنها استخدمت أيضًا للإشارة إلى نهضة الأمة العربية أو السورية أو المصرية، كما استخدمت أيضًا للدلالة على النهضة اللغوية والأدبية، وعلى تجربة التحديث في مصر في إثر حملة بونابرت وبروز محمد علي باشا، وما شهده عهده من إنجازات في بناء الصناعات العسكرية والمدنية.

بخصوص الفترة التي امتدت خلالها النهضة ليس ثمة إجماع؛ إذ يختلف التحقيب باختلاف المقدمات. إذا تعلق الأمر بالأفكار، فثمة دمج بين محاولات الرواد من أمثال بطرس البستاني ورفاعة الطهطاوي وأعمال الإصلاحيين الإسلاميين مثل محمد عبده ورشيد رضا وصولًا إلى الليبراليين والعلمانيين مثل فرح أنطون وشبلي شميل، ونصل بذلك إلى نهاية الحرب العالمية الأولى. بإضافة طه حسين وسلامة موسى، نصل إلى الحرب العالمية الثانية وما بعدها[505].

إلا أن النهضة لا تقتصر على الأفكار والتعبيرات الأدبية واللغوية، وهي تقاس في العادة بإنجازاتها وبإخفاقاتها معًا. وعدا هذه وتلك، يجدر أن نأخذ في الاعتبار كون النهضة نتاج المؤثرات الأوروبية الفكرية أو التقنية، وتأثير السياسات الأوروبية ونهوض الوطنيات السورية والمصرية والعربية. وبهذا الصدد، بلغ تبلور الوطنيات

أوجه في العقد الثاني في القرن العشرين مع الثورة العربية في عام 1916، والثورة المصرية في عام 1919.

في حقيقة الأمر، النهضة تعبير ينتمي إلى التجربة أو التجارب العربية التي عبر عنها كتّاب وأدباء ومفكرون من مصر وتونس ولبنان. ربط خير الدين التونسي الذي يعكس في كتابه **أقوم المسالك في أحوال الممالك** التجربة التونسية في عهد الباي أحمد باشا والباي الصادق باشا، بين تجربة تونس والإجراءات التي تبنتها الدولة العثمانية في عهد التنظيمات. فهو ينطلق في مقدمة كتابه من الدفاع عن التنظيمات ومطابقتها الشرع، نظرًا إلى ارتباط تونس آنذاك بالولاء للسلطان العثماني. ويتطابق ما نسميه في مصر ولبنان النهضة العربية مع ما درج على تسميته عصر التنظيمات في الدولة العثمانية، ويتداخل معه.

مع ذلك، ينبغي أن نلاحظ الآتي: على الرغم من تداخل التجارب التحديثية والتأثير المباشر لعصر التنظيمات العثماني في انطلاقها في لبنان وسورية والعراق وتونس ومصر، فإن التحديث سيباعد بين التجارب نظرًا إلى أسسها اللغوية ومحمولاتها الوطنية. فالتحديث كرس العربية الفصحى وعاءً للتعبيرات الجديدة والتشريعات القانونية، وبالتالي السياسية. وكما شهد المشرق نهوضًا لغويًا وأدبيًا كان الأساس لبعث المشاعر القومية العربية، فإن الدولة العثمانية عرفت أوضاعًا مشابهة لجهة النهوض اللغوي والأدبي الذي شكل بدوره عاملًا لانبعاث القومية التركية.

ما زالت نهضة مصر في عصر محمد علي تطرح أسئلة حول الإنجازات التي حققتها في مدى قصير لا يتعدى نصف قرن من الزمن. فخلال هذه المدة، حقق الباشا الألباني الأصل بناء جيش قوي ومصانع للمدفعية وترسانة لبناء الأسطول ومصانع للنسيج والتيلة وبناء الجسور وشق الترع وتوسيع نطاق الأرض الزراعية واستخدام البخار كطاقة. كما أنشئت في فترة حكمه مدارس ملحقة بالمشروعات العسكرية، وترجمت الكتب العلمية الخاصة بالأغراض الصناعية، وأرسلت البعثات إلى فرنسا للتدريب واكتساب المعارف العلمية والصناعية، وتمت الاستعانة بخبراء أوروبيين في المجالات كلها. ورأى أتباع سان سيمون أن مصر ميدان ملائم لتطبيق أفكارهم. وكانت هذه التجربة برمتها نتيجة إرادة الحاكم الذي أراد اكتساب الخبرة الأوروبية، وتمكن من ذلك في فترة وجيزة من الزمن.

يشبه محمد علي بطرس الأكبر الذي حقق إنجازات مماثلة قبل قرن من الزمن، في مطلع القرن الثامن عشر. وتفوق باشا مصر على السلاطين العثمانيين لجهة نجاحه في تطبيق برنامجه التحديثي؛ إذ كانت العقبات أمام طموحه أقل شأنًا من العقبات التي واجهت السلاطين العثمانيين الذين واجهوا مؤسسات راسخة وعريقة عسكرية ودينية على حد سواء. وباعتماده على أعوان من الغرباء عن أرض مصر، استطاع أن يُخرس خصومه أو يقضي عليهم. ولم يكن محمد علي كمستبد شرقي مباليًا بالشأن الديني، فأبدى تسامحًا ملحوظًا في هذا المجال، ليس تجاه استخدام الخبراء الأوروبيين فحسب،

بل تجاه غير المسلمين من المصريين وغير المصريين. وأبدى التشدد تجاه علماء الأزهر، كما أبدى بطرس الأكبر التشدد تجاه الكنيسة الأرثوذكسية.

في زمن محمد علي، أي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهو زمن الحروب النابوليونية، كان اكتساب الخبرات العسكرية وتقنياتها أمرًا ممكنًا. فلا ننسى أن الحروب حتى ذلك الوقت كانت تُخاض بالسيف والمدفع، وكنا بعيدين عن الزمن الذي اخترعت فيه الآليات والبنادق الأوتوماتيكية. واستعان محمد علي أيضًا بالأنظمة العسكرية الأوروبية في إدارة الجيوش، الأمر الذي أمن له تفوقًا على القوى المقاتلة كلها في المنطقة، بما في ذلك الجيش العثماني الذي لم يجد صعوبة في هزيمته. وكان بإمكان قواته أن تسقط عرش العثمانيين في اسطنبول لولا تدخل الدول الأوروبية.

كانت الدولة التي بناها محمد علي تدار إلى حد بعيد من العسكريين، فلم يعمد إلى الفصل بين الإدارة العسكرية والمدنية، واستعان بمحاسبين أكثر صرامة وأقل فسادًا من المحاسبين الماليين الذين كانوا يعملون من قبل لدى أمراء المماليك.

لم يتطور النظام السياسي أو القضائي في عصر محمد علي إلا من الناحية الإجرائية. وبسبب تشعب المهمات العسكرية والاقتصادية، أنشأ الدواوين، وكانت بمنزلة وزارات. وفي عام 1834، أنشأ المجلس العالي الذي يضم إلى نظار الدواوين كلًا من شيخ الأزهر وممثلين اثنين عن التجار ومحاسبين وممثلين من أعيان المديريات. وكان قد أنشأ في عام 1829 مجلس المشورة المكون من 156 عضوًا، ويضم كبار الموظفين

والعلماء ومأموري الأقاليم وكبار أعيان مصر.

تطورت في زمانه بنية الدولة البيروقراطية. ففي عام 1837، وضع القانون الأساسي (سياسة نامه)، وبموجبه أنشأ سبعة دواوين تعبر عن القطاعات التي تطورت في عهده، وهي: الديوان الخديوي الذي يختص بالشؤون الداخلية، وديوان الإيرادات المالية، الجهادية، البحرية، المدارس، الأمور الإفرنكية، والفبريقات[(506)].

ازدهر في زمن محمد علي نظام البوليس، أما النظام القضائي فلم يشهد تغييرًا غير إنشاء محكمة التجارة. وألغى نظام الالتزام ومسح أراضي مصر. في المقابل، طبق نظام احتكار المحاصيل الزراعية والصناعية.

لم يُبدِ محمد علي أي إرادة لبناء دولة دستورية، إلا أنه استعان بأبناء مصر الذين أتيح لنخبة منهم أن تكون في عداد البعثات التي أوفدها إلى فرنسا، وعادوا مزودين بلغة أجنبية وعلوم تقنية ورياضية وغيرها من العلوم التطبيقية. ولم يشهد عهده انتشارًا منهجيًا للأفكار التنويرية[(507)]. وكانت العلامة الفارقة الوحيدة كتاب الطهطاوي الذي دوّن فيه وقائع رحلته إلى باريس (1826 – 1831)، والذي أصدره عند عودته بعنوان **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، والذي يشبه كتاب **سفارة نامه فرنسا** للسفير التركي محمد جلبي[(508)]. إلا أن رحلة الطهطاوي الدراسية كانت أطول، وكان كتابه أغنى في الدلالات العميقة التي تعكس الحياة الفرنسية في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، والتي ضمنها إشارات إلى النظام الدستوري الفرنسي والملكية المقيدة، وحالة العلم

والمدنية، إلا أن **تخليص الإبريز** لم يكن كتابًا في علم السياسة أو فصل السلطات. أما كتب الطهطاوي المنهجية فلم يكتبها إلا في عهد الخديوي إسماعيل.

كانت تجربة محمد علي أول تجربة تحديثية تحقق إنجازات ملموسة في المجالات العسكرية والاقتصادية والزراعية والتعليمية، وطُرح السؤال حول أسباب إخفاق هذه التجربة الرائدة. وتردّ هذه الأسباب في العادة إلى تدخل دول أوروبا في إجهاض إنجازاته الاقتصادية في مصر، والسياسية في بلاد الشام.

إلى ذلك، لا بد من أن نضيف:

كان التحديث الذي أقامه محمد علي نابعًا من إرادته بوصفه حاكمًا فردًا، ولم يكن يعبر عن طبقة اجتماعية داعمة لهذا التحديث وحاضنة له ومدافعة عنه، وكانت الحلقة الضيقة من أعوانه الذين شكلوا طبقة من العسكريين والإداريين وحكام المناطق والمشرفين على المصانع والأراضي الزراعية من أبنائه وأنسبائه وضباطه، طبقة مستفيدة من السلطة وليس من التحديث، وإن عاد عليها التحديث بالمنافع والمغانم.

لم يكن محمد علي يملك خطابًا تحديثيًا، ولم يعتنِ بالتعرف إلى الأفكار السياسية التي كانت متداولة في أوروبا، خصوصًا في فرنسا التي أوفد إليها الطلاب ليدرسوا العلوم التطبيقية والتقنيات. ولا يمكننا القول إن **تخليص الإبريز** للطهطاوي، الصادر في عام ، يعبر عن فكر محمد علي أو فكر حقبته. كذلك، لا يمكننا الادعاء بأن السانسيمونية قد طبعت تجربته بأفكارها الاشتراكية. كان محمد علي من الناحية السياسية حاكمًا فردًا

يستند إلى التقاليد العثمانية في السلطة.

إضافة إلى ذلك، إن البناء الاقتصادي الضخم الذي أنجزه محمد علي، خصوصًا في البنية الصناعية والعسكرية، كان يفتقر إلى المواد الأولية. فمصر قليلة الموارد في الفحم الحجري والخشب والخيول والمعادن. وهو سعى إلى تعويض هذا النقص باحتلاله السودان وحفره المناجم بحثًا عن الذهب. وكذلك كان احتلال سوريا من أجل الحصول على مصادر الطاقة، خصوصًا الأخشاب والخيول، فضلًا عن طموحه إلى إقامة إمبراطورية.

(2)

انتهت تجربة محمد علي قبل موته، وحين خلفه عباس باشا أقفل المعاهد والمدارس وقلص عديد الجيش. وحين تولى سعيد حكم مصر، أعاد الحياة إلى بعض إنجازات محمد علي، خصوصًا ما تعلق منها بالعسكرية، وأفسح المجال أمام المصريين للترقي في السلم العسكري. إلا أن أهم حوادث عصر سعيد كان منح امتياز قناة السويس في عام 1854، وهو الامتياز الذي أحكم ربط مصر بالاقتصاد الرأسمالي ومصالح الدول الأور

يعتبر عهد الخديوي إسماعيل (1863 – 1879) امتدادًا لعصر محمد علي، واستكمالًا للنهضة التي بدأت في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وكان قد أمضى سنوات صباه بين فيينا وفرنسا. وبسبب خلافات العائلة بعد وفاة محمد علي،

ارتحل إلى اسطنبول فعيّنه السلطان عضوًا في مجلس الأحكام. عاد إلى مصر بعد مقتل عباس، وفي عام 1855 أوفده سعيد إلى باريس في مهمة لدى نابليون الثالث. لم تكن لإسماعيل طموحات جده العسكرية، ومع ذلك اعتنى ببناء الجيش والمدارس العسكرية وجدد بناء الأسطول. إلا أن أبرز ما شهده عصره هو النهضة الأدبية والعمرانية؛ إذ أُنشِئت عشرات المدارس ومعاهد الهندسة والحقوق. وأهم الإنجازات كان تأسيس دار العلوم في عام 1872 لتخرّج المدرسين. يضاف إلى ذلك إنشاء مدارس للبنات، فضلًا عن المدارس الصناعية والمتخصصة، واستئناف إرسال البعثات الطلابية إلى أوروبا. وشهد عهده افتتاح المدارس الأوروبية الإرسالية، وبلغ عددها سبعين مدرسة. وشهدت الأعوام الأخيرة من حكمه ظهور الكثير من الصحف غير الحكومية التي أنشأها مصريون ووافدون من لبنان وسورية، مثل **صحيفة مصر** لأديب اسحق، **والأهرام** لسليم وبشارة تقلا، **ومرآة الشرق** لسليم عنحوري. وظهر في تلك الفترة الاهتمام بالعربية الفصحى عند أمثال حسين المرصفي، والعودة إلى الشعر الكلاسيكي عند محمود سامي البارودي، ونشرت الأعمال البارزة للطهطاوي وعلي مبارك. وكان لحضور جمال الدين الأفغاني في تلك الفترة إلى مصر والإقامة فيها أثرهما في الحيوية الفكرية التي شهدتها سبعينيات القرن التاسع عشر.

يتلاءم تسنُّم إسماعيل عرش مصر مع أوج عصر التنظيمات في الدولة العثمانية، ونزعة الانفتاح والتأثر بالأفكار الأوروبية، بما في ذلك الدعوة إلى إنشاء مجالس تمثيلية

وإقرار الدستور.

أنشأ إسماعيل مجلس شورى النواب في عام 1866، ولم يحدّ ذلك من سلطة الخديوي المطلقة، إلا أن السنوات الأخيرة من عهده شهدت دورًا متزايدًا لمجلس النواب بسبب بروز المعارضة للتدخلات الأجنبية وانبثاق الروح الوطنية المصرية. وعرفت مصر في السنة الأخيرة من عهده الحياة الدستورية، ويرجع ذلك إلى شريف باشا، أبرز رجال الإدارة في عهده، ونوبار باشا وعلي مبارك ورياض باشا[(509)].

كانت طموحات إسماعيل عمرانية، وأراد لمصر أن تكون جزءًا من أوروبا، فاندفع في مشروع شق قناة السويس، وبنى القاهرة على الطراز الأوروبي، وأنشأ حكومة من إداريين منوعي الأصول بينهم مصريون، أبرزهم علي مبارك المتعدد المواهب الذي يشكل مع الطهطاوي علامتي عصر النهضة وفكرها في مصر. وتوسع في حضور الجاليات الأجنبية والمحافل الماسونية التي كانت في ذلك الوقت تضم أعضاء من الأوروبيين والمصريين وتنشر فكرة الحرية. كما شهد عهده بروز أول ملامح الوطنية المصرية وتعبيراتها. إلا أن سياسات الخديوي أغرقت مصر بالديون، وأتاحت رهن مصر للمصارف الأوروبية، وأفسحت المجال للتدخل في شؤونها. وهو أقصي عن الحكم قبل سنتين من دخول القوات الإنكليزية إلى أرض مصر.

كانت تجربة النهضة في مصر مرتبطة بإرادة العاهل، ولنقل إنها نهضة من ابتداع السلطة التي تؤسس الجيش وتبني المدارس وتنشئ الصحف وتفرض أنماط العمران

وتشجع الفنون. كان الطهطاوي وعلي مبارك، ممثِّلا النهضة الفكرية في مصر، من أبناء الدولة العاملين في خدمتها وفي المؤسسات التي أنشأتها.

تشبه تجربة تونس في عهدي الباي أحمد والباي محمد الصادق تجربة مصر في عهدي محمد علي وإسماعيل، على الرغم من إنجازاتها المتواضعة التي هي نتاج التنظيمات العثمانية والضغوط الأوروبية. أسِّس جيش نظامي وألغيت العبودية قانونًا، وأنشئ معهد الصادقية لتعليم المعارف الحديثة، إلا أن تونس رزحت تحت الديون، فلم تكن الموارد الداخلية تكفي لإنجاز التحديثات. وأتاحت تجربة تونس بروز شخصية رائدة عبرت بحق عن روح النهضة والتنظيمات، تمثلت بخير الدين التونسي، وهو مملوك في الأصل برز عسكريًا ووزيرًا، أوفده الباي الصادق إلى فرنسا لمتابعة أمر ديون تونس فأقام فترة مديدة أتاحت له كتابة مؤلفه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** الذي يعتبر دفاعًا عن التنظيمات ضد المحافظين، ومرآة لإدراك ما أحرزته أوروبا من تقدم. وتلخص عبارته التي أوردها في سياق المقدمة مقتضيات العصر والانعطاف الذي على المسلمين تداركه: «إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق»[510]. ويقول هشام جعيط إن خير الدين مثل ابن خلدون، أنجز رؤية تاريخية في لحظة انعطاف تاريخي كبير[511].

لم تكن تجربة النهضة في مصر في عهد الخديوي إسماعيل وتونس في عهدي الباي الصادق والباي أحمد بعيدة عن تجربة التنظيمات في الدولة العثمانية. بل على العكس من ذلك، فإذا كانت تجربة محمد علي باشا في مصر قد حققت إنجازاتها في الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانية لا تزال تتعثر في إرساء قواعد التحديث، فإن إعلان خط «كولخانة» بداية عهد السلطان عبد المجيد في عام 1839، يشكل تحولًا حاسمًا في تاريخ الدولة العثمانية، ويمثل نقطة انطلاق لبرنامج واسع «ولتحديثات سوف تؤدي في غضون بضعة عقود، إلى تبديل المشهد المؤسسي والاقتصادي والاجتماعي»، بحسب تعبير بول دومون[512].

يشغل عصر التنظيمات سلطانان هما عبد المجيد وعبد العزيز، ابنا السلطان محمود الثاني، وكانا قد تربيا تربية غير مسبوقة لجهة معرفتهما بالفرنسية واهتمامهما بالعلوم والفنون، والاستجابة لما يتطلبه تحديث الدولة من خطوات تتجاوز تقاليد السلطنة في الحكم والإدارة.

تعزى التنظيمات التي تعني سلسلة التحديثات في مجالات مختلفة، كما في علاقة الحاكم بالرعايا، إلى مجموعة من رجال الإدارة الذين يمثلون امتدادًا لدور الكتّاب الذين برزوا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأبدوا انحيازًا إلى الإصلاح والتحديث. فالتنظيمات هي نتاج جهود وزراء من أمثال مصطفى رشيد باشا، السفير ووزير الخارجية والصدر الأعظم والعارف باللغة الفرنسية والضليع بالشؤون

الأوروبية، وخلفائه محمد أمين عالي باشا ومحمد فؤاد باشا ومدحت باشا الذين يعتبرون رواد التحديث. وأدى كل واحد منهم قسطه في إعداد البرامج وإنشاء المؤسسات التي تجسد عصر التنظيمات، من تحديث القضاء والتعليم والإدارة، إلا أن ما يميز عصر التنظيمات هو بروز الأفكار الحديثة التي عبرت عنها الصحف، واكتساب المدن طابعًا عمرانيًا أوروبيًا انعكس على العادات والحياة اليومية. وشهد عصر التنظيمات بروز رواد اللغة والأدب والفكر التركي - العثماني، المتأثرين بالآداب والأفكار الأوروبية، مثل منيف باشا محرر جريدة **الحوادث**، والموسوعي المطلع على الثقافة الفرنسية، وهو مؤسس الجمعية العثمانية للعلوم واللغة التي أصدرت مجلة **مجمع الفنون** التي تأثرت بالإنسكلوبيديا الفرنسية، وإبراهيم شناسي، الأديب والسياسي والأب الروحي لجيل من الأدباء العثمانيين، أبرزهم نامق كمال (1840 - 1888) المسرحي والروائي والكاتب المعبر عن روح التنظيمات.

تقدم التجربة النهضوية في المشرق، وفي لبنان على وجه الخصوص، أنموذجًا مختلفًا للمثالين المصري والتونسي. فإنشاء المدارس والصحف لم يتبع إرادة عاهل أو مستبد مستنير، بل نبع عن انفتاح نخبة تيسر لها تحصيل العلم في أوضاع شهد فيها لبنان توافد الإرساليات الأوروبية والأميركية، اليسوعية والأرثوذكسية والإنجيلية وتأسيس المدارس الوطنية الأهلية، وتجلت مظاهر هذه النهضة في إنجازاتها الأدبية والفكرية، وليس في إنجازاتها العمرانية أو الإدارية أو العسكرية.

كان جبل لبنان إمارة صغيرة يحكمها أمير سليل أسرة إقطاعية، يتبع والي دمشق أو عكا. وكان الأمير بشير الشهابي الذي تسلم الإمارة في زمن الحملة الفرنسية قد وجد نفسه أمام خيارات صعبة مع احتدام الصراع بين والي عكا أحمد باشا الجزار والجنرال بونابرت. كما انخرط الأمير الشهابي في صراع مع زعيم طائفة الدروز صاحب النفوذ الفعلي في الإمارة التي يحكمها، فانحاز إلى الفلاحين الموارنة الناشطين وتدين بدينهم. في الوقت نفسه، كانت بلدة بيروت الساحلية تشهد نموًا مطردًا وسريعًا باعتبارها مرفأ يربط ساحل المتوسط بالداخل السوري.

سمحت تلك الأوضاع بانفتاح بيروت وجبل لبنان على المؤثرات الأوروبية، وأدخلت الإدارة المصرية إلى بلاد الشام (1831 – 1840) إصلاحات إدارية واقتصادية، فضلًا عن التجنيد الذي دفع المجتمع المحلي إلى الاعتراض والعصيان. وبعودة السلطة العثمانية بعد انسحاب إبراهيم باشا، كان على التنظيمات العثمانية أن تشق طريقها عبر الإجراءات الإدارية والقانونية التي تبنتها الدولة وطبقتها في الولايات التابعة لها.

رائدا النهضة اللغوية هما ناصيف اليازجي ويوسف الأسير؛ كان الأول يعمل في خدمة الأمير بشير ككاتب ديوان، أما الآخر فدرس في المدارس الدينية في دمشق والأزهر وعمل في المحاكم الشرعية قبل أن يبرز كلغوي مبرز. عمل كل من العَلمين على إحياء العربية لغة وقواعد. واشتهر ناصيف اليازجي بمقاماته وأراجيزه التي

استنفد فيها قدرات العربية البلاغية، وهو تحرر بعد إبعاد بشير الشهابي في عام 1840 من تبعية الكاتب لسيده. وتعبر سيرته عن تداعي مهنة الكاتب الديواني وبروز المتنور النهضوي. على الرغم من كبر سنه النسبي، انخرط في أعمال التدريس والترجمة. ولا بد من التنويه بشخصية أحمد فارس الشدياق، الأديب والصحافي والنهضوي الرائد الذي أمضى ردحًا من حياته يتجول بين مصر ومالطا وبريطانيا وفرنسا وتونس، ليستقر في اسطنبول حيث أسس أول مجلة عربية هي **الجوائب** في عام 1860، وخلّف الكثير من المؤلفات مثل **الساق على الساق فيما هو الفارياق**، وكتاب **الواسطة في معرفة أخبار مالطة**.

أبرز ممثلي النهضة الأدبية والفكرية في لبنان في القرن التاسع عشر هو بطرس البستاني (1819 – 1883)، مقرر الجمعية السورية التي أُسِّست في بيروت في عام 1847، وكان من بين أعضائها ناصيف اليازجي ونعمة يافث، وأجانب أمثال كرنيليوس فانديك. وهدف إنشاؤها إلى إنهاض الرغبة «لاكتساب العلوم والفوائد، مجردة عن المسائل الخلافية في الأديان والأحكام». واهتمت الجمعية بنشر النتاج العلمي الحديث، وكان أبرز ناشطيها في هذا المجال الأميركي فانديك الذي ألف وترجم الكثير من الأعمال في الفيزياء والكيمياء والهندسة والطب والهيئة وغيرها من العلوم. وساهمت هذه الأعمال في نشر التفكير العلمي لدى جيل من اللبنانيين. أنشأ بطرس البستاني، الملقب بالمعلم عن حق، المدارس بهدف تربية الناشئة على أسس حديثة ومناهج

معاصرة، وأنشأ الصحف بهدف نشر المعرفة بين مواطنيه. ويأتي في هذا المجال عمله الرائد في إصدار **دائرة المعارف** التي هدف من خلالها إلى بث الأفكار الحديثة، والتي واصل العمل فيها ابنه سليم من بعده، كما أعد **القاموس المحيط** في اللغة العربية[(513)].

تضمنت النهضة الفكرية في لبنان نزعة علمانية مبكرة بسبب تقديمها مبدأ الولاء للوطن على حساب الدين. وكانت الحوادث الطائفية، خصوصًا في عام 1860، قد دفعت البستاني وأقرانه إلى نبذ التفرقة والدعوة إلى التسامح. صحيح أن الإرساليات كانت تعمد إلى التبشير الديني، وأن المدارس الأهلية لبست لبوس الطوائف الدينية، إلا أن فكرة الانتماء الوطني شقت طريقها مبكرًا في لبنان مع رواد النهضة، بغض النظر عن المعتقدات الدينية.

كان بطرس البستاني في لبنان، ورفاعة رافع الطهطاوي في مصر، وخير الدين باشا في تونس، أبرز المعبرين عن النهضة العربية. كان الشيخ الأزهري الطهطاوي في عداد البعثة التي أرسلها عاهل مصر محمد علي باشا في عام 1826 إلى باريس، حيث أمضى خمس سنوات تكون خلالها وعيه بالمعارف الحديثة. شغل طوال حياته العملية في عهدي محمد علي والخديوي إسماعيل مناصب إدارية، كمشرف على مدرسة الألسن (الترجمة) ومفتش على المدارس. إضافةً إلى كتاب رحلته إلى باريس، نشر في ستينيات القرن التاسع عشر كتابيه البارزين **مناهج الألباب المصرية** الذي تضمن رؤية نهوضية وطنية متعددة الجوانب، وكتاب **المرشد الأمين في تربية البنات والبنين**. تنتسب رؤيته

التربوية إلى الزمن الذي عرفت فيه أوروبا انتشار المدرسة. وخدم خير الدين التونسي عسكريًا، وحصل على منصب الوزير الأول في تونس (1873 – 1877) وأنجز الكثير من التحديثات في الأوقاف، وله الفضل في استحداث المطبعة، وإنشاء المدرسة الصادقية التي تدرس العلوم الحديثة إلى جانب الدينية، ووضع أسس الدستور في تونس. أنهى حياته العملية صدرًا أعظم في اسطنبول، وكان إضافةً إلى إصلاحاته كرجل دولة قد ألف بعد إقامة أربع سنوات في فرنسا مؤلفًا بعنوان **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تميز بمقدمته الفكرية التي تعبر عن آمال النهوضيين والإشكالات التي ساورت استحداث التنظيمات.

(3)

على الرغم من اختلاف التجارب، فإن النهضة العربية التي عاصرت التنظيمات العثمانية وتأثرت بها، تنم عن وسائل وأفكار وأهداف واحدة تقريبًا. كما أنها كانت حصيلة المؤثرات والضغوطات الأوروبية التي ولدت القناعات بضرورة الأخذ بما أحرزته أوروبا من تقدم في ميادين المعرفة والعلوم والتقنيات.

كانت وسائل النهضة وأدواتها واحدة في كل الأماكن التي شهدت بدايات التحديث، وأولى هذه الأدوات المدرسة التي اتخذت معنى جديدًا. إذا كانت المدرسة قد ارتبطت تاريخيًا بالتعليم الديني، فإن كلمة «المعهد» حلت لتشير إلى التعليم الحديث.

وفي الكثير من الأمثلة أضيفت صفة الوطنية، كما فعل بطرس البستاني أو حسين الجسر اللذان أسّسا، كلاهما، «مدرسة وطنية»، تتضمن مناهجها اللغات والعلوم الحديثة. وارتبطت المدرسة بالعلم المتخصص أيضًا كمدارس الهندسة والرياضيات لخدمة الأغراض العسكرية، وكذلك مدارس الطب والحقوق. واستحدثت في مدارس عصر النهضة مراحل التعليم الابتدائية والرشدية. وفي ستينيات القرن التاسع عشر وسبعينياته، تكرست فكرة إنشاء المدارس لتعليم الناشئة ونشر المعارف، ولم تعد مرتبطة بأغراض الدولة واحتياجاتها فحسب. وتلاءم هذا التطور مع ما كانت تشهده أوروبا من انتشار التعليم وافتتاح المدارس التي كانت حتى منتصف القرن التاسع عشر لا تستوعب إلا نسبًا ضئيلة من الناشئة في سن التعلم. وحدث هذا التطور في أوروبا بسبب الثورة الصناعية التي قلصت الحاجة إلى عمالة الأطفال. أما في العالم الإسلامي العربي والتركي، فكانت المدرسة تستجيب إلى حاجة نشر المعرفة والترقي، وكانت مدخلًا إلى العصر والتحديث.

كانت الأداة **الثانية** من أدوات النهضويين المطبعة التي بدلت مفهوم المعرفة والعلم، وتجاوزت المخطوط الذي يتداوله أفراد قلائل من النخبة الحاكمة أو العالمة. استهدفت الطباعة الجمهور من المتعلمين، خصوصًا حين يتعلق الأمر بكتب الاختصاص العلمي أو كتب اللغة والآداب. كما يسرت الطباعة نشر الصحف والمجلات التي تصل إلى المئات من القراء. كانت صحافة عصر النهضة ذات وظيفة معرفية وتربوية وإعلامية

تخبر عن حوادث العالم وتشرح المفاهيم الجديدة، ومهدت لظهور الرأي العام، خصوصًا الرأي العام السياسي. ولوقتٍ طويل، احتفظت الصحيفة بوظيفتها التربوية المعرفية.

الأداة **الثالثة** من أدوات النهضويين هي الجمعية. وكانت في العادة تضم نخبة ذات أهداف أدبية أو علمية وذات وظيفة اجتماعية. كانت الجمعيات تنشأ بعد إصدار المراسيم الحكومية في مصر، لكنها كانت تؤسس في لبنان بمبادرات فردية ولأغراض تدور في العادة حول نشر المعرفة. ومهدت الجمعية لنشوء التيارات السياسية في نهاية القرن التاسع عشر، كما ساهمت في تصنيف الناشطين الاجتماعيين وفق أسس مهنية أو خيرية أو أدبية. وبسبب مرونة القانون العثماني، بعد دستور 1908 أسست الطوائف الدينية جمعيات ذات طابع تربوي أو خيري، وساهم ذلك كله في بروز أدوار اجتماعية تؤديها فئات مهنية أو نخب ثقافية أو يؤديها وجهاء محليون من الطوائف المختلفة.

أما الأداة **الرابعة** فكانت العربية الفصحى التي تعدت الحاجة إليها التعبير الأدبي إلى نحت مصطلحات علمية ومفاهيم حديثة، خصوصًا بعد اطراد الترجمة من اللغات الأوروبية. وكان لا بد من إيجاد لغة مرجعية تستوعب مصطلحات العلم والقانون ومفاهيمهما، وكذلك المفاهيم والمصطلحات الفكرية والسياسية.

ترجع جهود الإحياء اللغوي إلى القرن الثامن عشر في لبنان، ولدى المسيحيين بشكل خاص. وإذ أوصت الكنيسة الكاثوليكية بتلاوة الكتاب المقدس بالعربية، فقد

نشطت أعمال الترجمة والعودة إلى المعاجم اللغوية وتأليفها. ومهما يكن من أمر، فما كاد القرن التاسع عشر يهلّ حتى ظهرت الإنجازات اللغوية، خصوصًا لجهة إعداد المعاجم. وفي مصر، تطلبت ترجمة الكتب العلمية المدرسية جهدًا لإيجاد المصطلحات المرادفة لأصولها الفرنسية والإيطالية، وأنشئت لذلك مدرسة الألسن التي أنيطت إدارتها برفاعة الطهطاوي. إلا أن الجهود التي بذلت في المجال اللغوي لم تتوقف هنا، ذلك أن استحداث القوانين والدساتير كان يتطلب جهودًا مضاعفة للمواءمة بين اللغة العربية والمصطلحات الحديثة التي تعبر عن مفاهيم غير معهودة في كتب الفقهاء.

يأتي تأسيس دار العلوم في القاهرة لإعداد المعلمين مكملًا لهذه الجهود التي نجد أحد التعبيرات عنها لدى الشيخ حسين المرصفي، الذي كتب **الوسيلة الأدبية**. نشر المرصفي رسالة بعنوان **الكلم الثمان** يشرح فيها معاني مفردات شائعة، مثل الأمة والوطن والحكومية والسياسة والحرية، شرحًا جديدًا يتلاءم مع المضامين المعاصرة لهذه المفاهيم.

أضحت العربية الفصحى لغة المتنورين من كتاب وصحافيين، وأضحت السبيل إلى استعادة التراث العربي. وبفضل الدراسات الاستشراقية اللغوية والتاريخية، تم اكتشاف دور العرب في التاريخ، وفي تقدم العلوم في زمن نهضتهم الغابرة. وأدّت العربية دورًا في اكتشاف الهوية الوطنية، وبرزت التعبيرات الأدبية عنها قبل نهاية القرن التاسع عشر، وقصيدة إبراهيم اليازجي «هبوا استفيقوا أيها العرب» خير مثال على

ذلك.

إن كل نهضة هي عودة إلى الماضي وتطلع إلى المستقبل في آن. وحدث أن رجع النهضويون العرب إلى التراث الأدبي العربي القديم مستفيدين من جهود المستشرقين الذين حققوا أمهات دواوين الشعر والأدب والتاريخ. وعرفت مجددًا آثار الشعر الجاهلي والعصور الإسلامية. لم تكن العربية أداة للعودة إلى تراث الماضي فحسب، بل أداة لتأسيس العلوم العصرية ونحت المفردات مع اكتشاف العلوم والمفاهيم الحديثة، هذه المفردات التي نجدها عند الطهطاوي مدير دار الألسن، والبستاني صاحب **الموسوعة**، والشدياق محرر **الجوائب**. نشأت عربية فصحى تعبر عن ثقافة منفتحة ومتحررة وتتسع للتيارات الليبرالية والإصلاحية، استوعبت في نهاية القرن التاسع عشر مفاهيم الحرية والوطن والدستور، وشكلت الفضاء الذي ظهرت فيه فكرة الأمة العربية.

تكمن ميزة النهضة في الأفكار التي أرستها، والتي عالجها مفكروها بأساليب وعبارات مختلفة، والتي تفضي إلى خطوط ومبادئ واحدة. ويرجع ذلك إلى أن هؤلاء المفكرين كانوا في البيئات التي نشأوا فيها، ونتيجة التجارب التي خاضوها، الأكثر تأثرًا بالأفكار الأوروبية العائدة إلى عصر التنوير، التي نشرتها الثورة الفرنسية في أرجاء العالم. ولم يكن هؤلاء الرواد ليخفوا إعجابهم بما أحرزته أوروبا في مجالات عدة: الصناعة والعسكرية والعلوم والفنون.

الفكرة **الأولى** التي عبرت عنها النهضة هي التمدن. فالإنجازات التي حققتها أوروبا هي التي جذبت الأنظار، وهي التي وفرت لها القوة وجعلتها من أولى الأمم المتقدمة، وهذا عائد إلى العمل، وإلى الفكر الذي هو إنساني يخص بني البشر كلهم. وآمن النهضويون بأن التمدن يرجع إلى فضائل لا بد من اكتسابها كالعلم والعمل والحرية والعمران والوطنية. يقول الطهطاوي: «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسًّا ومعنًى، وفوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد وكمال التربية». ويشرح فكرته: «فوائد التمدن كثيرة وعليها مدار جميع العلوم المعاشية والمعادية».

لذلك قال بعضهم: «كلما اتسع نطاق تمدن ممالك الدنيا خفت الحروب، وقلت العداوة وتلطفت الفتوحات، وندرت التقلبات والتغلبات حتى تقطع بالكلية، وينمحي الاستعباد والاسترقاق بغير حق، ويزول الفقر والمسكنة». وانطوت فكرة التمدن على نزعة تفاؤلية بزوال الاستبداد والفقر والجهل، وسيادة العقل. يرجع هذا التفاؤل إلى تفاؤل عصر التنوير والأفكار السانسيمونية والكومتية التي يمثلها رواد النهضة.

الفكرة **الثانية** التي انبنى عليها فكر النهضة هي التربية التي لا تعني اكتساب العلوم فحسب، بل اكتساب الفضائل أيضًا. فالتربية تعني تعويض التأخر بالعلم والعمل، والعلم لا يكسب الإنسان المعارف فحسب، بل يهذب طباعه ويشحذ همته أيضًا لخدمة

الوطن. على الرغم من أن المدرسة هي الوعاء المادي للتربية، إلا أن مفهوم التربية بحسب مفكري النهضة يتجاوز المدرسة وعملية التعلم؛ فالتربية تعني تبديلًا في السلوكيات ونظرة جديدة إلى الإنسان، باعتباره عضوًا فاعلًا في جماعته ومجتمعه. ودافع النهضويون عن تعليم المرأة ما دامت هي التي تتولى تربية أطفالها، وكانوا بذلك يمهدون لفكرة تحرير المرأة التي برزت بعد جيل.

الفكرة **الثالثة** التي أطلقها مفكرو النهضة هي الوطن. فالتربية الوطنية بحسب البستاني والطهطاوي تؤسس للرابطة المعنوية بين أبناء الوطن الواحد. وفكرة الوطن بحسب رواد النهضة ترتبط بالفضائل أكثر مما ترتبط بالسياسة ومفهوم الدولة، إلا أنها نتجت من وعي بعمق التاريخ الذي يجمع أبناء الوطن. فبالنسبة إلى الطهطاوي أضحى الوطن هو مصر، وتبلور كيانًا سياسيًا مع محمد علي باشا وسلالته. وفي عهد إسماعيل، كانت فكرة استقلال مصر عن الدولة العثمانية حافزًا لسياسته، فهو يريد مصر جزءًا حضاريًا من أوروبا. لكن تفكير الطهطاوي كان يرتبط أيضًا بالاكتشافات التاريخية؛ إذ كتب عن الفراعنة وامتدح إنجازاتهم، وتحدث عن الامتداد بين الماضي والحاضر. كان الطهطاوي لا يزال مؤمنًا بمفهوم الأمة الإسلامية وبالحضارة العربية، إلا أن ذلك كله لم يكن ليخلق تناقضات في وعيه، ولعله نظر إلى التكامل بين هذه المعطيات التي تنتسب إلى التاريخ أكثر مما تنتسب إلى الأيديولوجيا التي ستتبلور تيارات مختلفة بعد جيل وجيلين من الطهطاوي.

لا يبعد مفهوم الوطن عند بطرس البستاني عنه عند الطهطاوي. فهو يمثل قيمة ناتجة من الفضائل، إلا أن البستاني كان يريد للرابطة الوطنية أن تتخطى التناحرات الدينية والطائفية التي كان شاهدًا عليها. ومنذ وقت مبكر، كان تصور انتماء مستقل عن العثمانية من خلال الجمعية السورية، إلا أن سوريا عند البستاني كانت جزءًا من حضارة العرب، وهذا ما تدل عليه خطبته المطولة في **آداب العرب** (1859) والتي يختمها بالقول: «ولا ريب أن التقدم المفصل الذي حصل في هذه البلاد في السنين القليلة المتأخرة مما يقوي عزايم كل من له رغبة وغيرة إلى إنهاض الجنس العربي من حالته الساقطة. وأن أتعاب الذين صرفوا السنين الكثيرة في إدخال الآداب والتمدن بين العرب من أبناء الوطن والأجانب ستكلل بالنجاح.. كل ذلك يقوي عزايمنا وأملنا بأن العلوم ستمتد بين أبناء العرب وتملأ ديارهم وترجع إلى رونقها القديم».

الفكرة **الرابعة** هي التاريخية. كان اكتشاف التاريخ حافزًا إضافيًا للدعوة إلى النهوض واستعادة عظمة الماضي. لكن ما تم اكتشافه ليس هذا الرابط الذي يصل بين الماضي والحاضر فحسب، ولكن دعم مكانة العرب في المدنية. فالعرب، وهذا ما اكتشفه النهضويون، كانوا روادًا في تقدم العلوم، وأخذت عنهم أوروبا الحساب والطب والكيمياء والرياضيات والفلسفة، وإذ نأخذ العلم عن أوروبا فإنما نستعيد ما كان أخذ منا من قبل.

أما الفكرة **الخامسة** التي دعا إليها مفكرو النهضة فهي الحرية بمفهومها الواسع.

يقول الطهطاوي مشيرًا إلى أن التمدن منوط بحرية انتشار المعارف: «وما أعان على سعة دائرة التمدن في بلاد الدنيا ترخيص جميع الملوك للعلماء وأصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية والحكمية الأدبية والسياسية، ثم التوسع في حرية ذلك بنشره طبعًا وتمثيلًا». أما خير الدين فيعرف الحرية بما يأتي: «الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأوروبية، وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستتسيون المرادف للتنظيمات السياسية».

أخيرًا، إن فكرة الدستور التي تعني إقامة نظام سياسي يحد من السلطة المطلقة، وإقامة هيئات منتخبة تمارس الرقابة، وجدت التعبير عنها في أعمال النهضويين. وسرعان ما تحولت إلى برامج عمل في اسطنبول والقاهرة. وتحققت إقامة الدستور في بداية عهد السلطان عبد الحميد الثاني ونهاية عهد إسماعيل باشا، إلا أن التجربتين لم تعمرا إلا فترتين وجيزتين، وكانت نهايتهما إيذانًا بنهاية عصر النهضة.

كانت مواءمة التحديث مع الشريعة الإسلامية التي يدعو إليها مفكرو النهضة تقتضيها مستلزمات الاقتناع بأن الأخذ بإنجازات التمدن الأوروبي لا يخالف الإيمان وما جاء به الإسلام. ورأى الطهطاوي أن المبادئ التي يدعو إليها القانون الطبيعي لا تختلف عما جاء به الشرع الإسلامي، إلا أنه نظر إلى الشريعة باعتبارها صالحةً لكل زمان ومستجيبة لسنة التطور والتغيير. أما خير الدين فذهب إلى ذلك من خلال مقاصد

الشريعة تبعًا للمذهب المالكي، ويقول نقلًا عن الشيخ المواق في **سنن المهتدين في مقامات الدين**: «إن ما نهينا عنه من أعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مقتضى شرعنا. أما ما فعلوه على وفق الندب أو الإيجاب أو الإباحة، فإنا لا نتركه لأجل تعاطيهم إياه، لأن الشرع لم ينه عن التشبه بمن يفعل ما أذن الله فيه». ويأخذ عن **رد المحتار على الدر المختار** (حاشية ابن عابدين): «إن صورة المشابهة في ما يتعلق به صلاح العباد لا تضر».

في سياق فهم التمدن الأوروبي والدعوة إلى الأخذ به، يرى الطهطاوي أن الأوروبيين ما عادوا يتبعون الشريعة المسيحية، وإنما يتبعون أحكام العقل، وينكرون خوارق العادات، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم في الآداب والظرافة تسد مسد الأديان. أما خير الدين فيرى أن أوروبا ابتعدت عن المسيحية، وأن أهلها لم يصلوا إلى التمدن بسبب المسيحية، وإنما بلغوا الغايات في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرائق الثروة واستخدام كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة.

إلا أن ابتعاد أوروبا عن المسيحية والتدين أثار مخاوف النهضويين، أو نبههم في الأقل إلى أن اختيار طريق العقل يقود إلى التخلي عن الدين. من هنا اختاروا من المدنية ما هو نافع من دون مردودها الأخلاقي والعقائدي، وهذا ما صرح به علي مبارك، أحد مفكري النهضة، في روايته **علم الدين** التي هي حوار بين شيخ مصري وعالم أوروبي؛ إذ يدعو إلى أخذ ما ينفعنا من دون ما ذهبت إليه أخلاقهم وعاداتهم.

لم يطرح فكر النهضة مسألة الابتعاد عن الدين، بل على العكس من ذلك فإن الطهطاوي وخير الدين وعلي مبارك استخدموا الحجج الدينية للدفاع عن التنظيمات والإصلاحات. ويظهر الإسلام على أيدي النهضويين تحديثيًا متسامحًا، متوافقًا مع تعليم المرأة، مستوعبًا مفهوم الوطن، مقيدًا سلطة العاهل، منفتحًا على القيم الإنسانية.

كانت حقبة النهضة التي تشير إلى فترة زمنية محدودة في القرن التاسع عشر قد توقفت مع تعليق الدستور في اسطنبول والاحتلالين الإنكليزي والفرنسي لمصر وتونس، وشهدت دخول العرب والمسلمين في العالم الحديث. وإذا كانت النهضة تقاس بإنجازاتها، كدخول الصناعة وتحديث الإدارة والتعليم، فإنها تقاس أيضًا بمدى انتشار الأفكار والقيم كالتربية والحرية والوطن.

كان سؤال النهضة يختصر بـ: كيف نأخذ عن أوروبا تقدمها؟ وأصبح السؤال في ثمانينيات القرن التاسع عشر، مع الإصلاحية الإسلامية: لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟

الفصل الرابع
الإصلاحية الإسلامية

انتهت حقبة النهضة بقطيعتين: **الأولى** داخلية تتعلق بالمسار الدستوري الذي أفضت إليه التحديثات التي شهدها عصر التنظيمات، و**الأخرى** خارجية تتعلق بتدخل الدول الأوروبية. كانت الدعوة إلى إقامة حياة دستورية نتيجة منطقية للتحديثات في الإدارة والقانون والنظم التعليمية، والدور المتصاعد للإداريين والمثقفين المتأثرين بالأفكار الأوروبية، وتمكن الإداريون الطموحون والممتلئون بالثقة أن يقنعوا السلطان عبد الحميد الثاني في بداية عهده أن يعلن الدستور الذي كان بمنزلة تتويج عصر التنظيمات العثماني. إلا أن السلطان سرعان ما أعلن تعليق الدستور، وبذلك لم يكن يقوم بإجراء إداري وسياسي، لكنه يعلن نهاية حقبة وبداية أخرى. فبعد التخلص من دعاة الدستور، انتهج سياسة تحصر السلطة في شخصه بوصفه خليفةً للمسلمين داعيًا إلى الجامعة الإسلامية في مواجهة التحديات الأوروبية.

في مصر الخديوية، قاد التحديث إلى الغرق بالديون؛ فاندفاع إسماعيل في مشروعاته العمرانية المكلفة أدى إلى عجز مالي جعل مصر ترزح تحت وطأة الوصاية المالية لكل من فرنسا وإنكلترا، وسرعان ما تحولت الوصاية المالية إلى ذريعة للاحتلال، كما حدث في تونس التي وقعت أيضًا تحت العجز المالي الذي كان مدخلًا للاحتلال الفرنسي. فلم

تطل ثمانينيات القرن التاسع عشر حتى كانت الأسئلة قد تبدلت. فأولئك الذين شعروا بأن تعليق الدستور ليس إلا خطوة إلى الوراء تابعوا نضالهم في المنافي من أجل إعادة العمل به، وشكلوا بذلك بداية تيار سياسي ليبرالي. أما أولئك الذين شعروا بأن لا بد من مواجهة خطر أوروبا المتقدمة، ليس العسكري فحسب بل العقائدي أيضًا، فشكلوا ما اصطلح على تسميته لاحقًا الإصلاحية الإسلامية.

(1)

ليست الإصلاحية الإسلامية ردة فعل على التأثير الأوروبي الذي كان في سبعينيات القرن التاسع عشر وثمانينياته قد طبع الإدارة والقانون والفكر والمجتمع فحسب، ولكن نتيجة لإدراك جديد للإسلام في ضوء علوم الجغرافية والتاريخ، وكذلك في ضوء تطور العلوم التطبيقية والفيزيائية والأفكار التي تهب من القارة الأوروبية.

كان مفهوم الأمة الإسلامية يتراجع أمام بروز مفهوم العالم الإسلامي؛ إذ اكتشف المسلمون في الوسط العربي التركي أن عالم الإسلام يشمل شعوبًا شبه منسية في القارة الآسيوية من الهند إلى جزر الملاوي، لا تخضع لسلطة السلطان بل لسلطة الاستعمار الهولندي والإنكليزي منذ أمد غير قريب. يعزى هذا الاكتشاف إلى تطور وسائل الاتصال والمواصلات، من التلغراف والصحف إلى القطارات والجغرافيا المعاصرة، الأمر الذي أفضى إلى إدراك اتساع عالم الإسلام وتنوعه وقوته الكامنة. وها هو الأفغاني

القادم من الهند، وهو إيراني الأصل، يحضر إلى اسطنبول والقاهرة لينادي بوحدة المسلمين، ويحضهم على مقارعة الاستعمار الإنكليزي قبل أن تقضي «الصليبية» عليهم، بحسب مجلة **العروة الوثقى**.

إزاء اكتشاف هذه الجغرافيا الممتدة والمنوعة، والتي عبر عنها لاحقًا كتاب لوثرب ستودارد **حاضر العالم الإسلامي** الذي كتب شكيب أرسلان حواشيه المطولة، والذي أصبح دليلًا للتعرف إلى المسلمين في الهند والجزر الإندونيسية والحبشة ومالي، تم اكتشاف التاريخ الإسلامي بل الآداب الإسلامية، ويعزى هذا الاكتشاف إلى جهود المستشرقين كما أشرنا سابقًا، الذين عكفوا على دراسة التاريخ والآداب الإسلامية ونشر الآثار الأدبية والتاريخية الكبرى وتحقيقها. إلا أن أفكار المستشرقين ومواقفهم أثارت الشكوك والريبة، فانبرى بعض علماء المسلمين إلى مناقشتها والرد عليها، سعيًا إلى اكتشاف ذاتي لعظمة الإسلام السالفة.

على الرغم من انقطاع المسار الدستوري، تواصلت مسيرة التحديث في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر، التي شهدت انتشارًا واسعًا للمدارس الأهلية والإرسالية والنظامية العثمانية. واكتسبت المدن، خصوصًا الساحلية، المزيد من الملامح الغربية. وبفضل مد سكك الحديد، شهدت المدن الداخلية تغيرات في تقاليدها، واكتسبت مظاهر الحياة الأوروبية في العمران والعادات الاجتماعية وطرائق التجارة والعمل.

من الوجهة العملية، تواصلت الاندفاعة التحديثية التي بدأت في عصر التنظيمات في عهد عبد الحميد الثاني. فلم يعارض السلطان تحديث الإدارة والجيش والقضاء والتعليم، لكنه ناهض الأفكار السياسية التي ستؤدي بنظره إلى تقويض السلطنة. وكانت سياسته في افتتاح المدارس النظامية في الولايات تفضي إلى تقليص نفوذ المدارس الدينية. وإلى عهده، يرجع انتشار تطبيق نظام المجالس البلدية في جهات ولايات الدولة. فالاستبداد السياسي الذي اتصف به عهده وتضييقه على الحريات والأفكار، لم يؤثرا في مسار تحديث المجتمع، ولم تفض سياسته في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية إلى انبعاث دور المؤسسة الدينية التي خسرت مواقعها بسبب ما فقدته من نفوذ في مجالي القضاء والتعليم، بل على العكس من ذلك؛ فسياسة عبد الحميد الإسلامية وحصره النفوذ في شخصه بوصفه خليفة يريد أن يكون محط أنظار المسلمين فاقما من انحسار دور رجال الدين الذين همشوا في عهده، خصوصًا أنه لم يكن يثق بطلاب المدارس الدينية مثيري الشغب. في المقابل، قرّب رجال التصوف الذين كانوا أدواته لاستدرار تأييد المسلمين.

فوتت فكرة الجامعة الإسلامية التي أطلقها عبد الحميد الثاني وجعل نفسه محورها على المؤسسة الدينية أي دور في مقارعة إنجازات عصر التنظيمات والأفكار التي أطلقها، علمًا أن تيارًا محافظًا كان قد نشأ في أوساط رجال الدين في عهد سلفه السلطان عبد العزيز، هدفه إيقاف مسار تحديث الدولة والمجتمع. فإذا كان السلطان عبد الحميد

الثاني قد واصل مشروعات التحديث ولم يقف في وجه تغريب مظاهر الحياة الاجتماعية في المدن، فقد أخذ على عاتقه محاربة النزعات الليبرالية بفرضه الرقابة على الصحف والمطبوعات، وإنشائه وزارة الشرطة التي مهمتها مطاردة مناوئي عهده.

على هذا النحو، اتخذ الفصل بين تقدم أوروبا والأخذ بإنجازاتها العمرانية والعلمية والتقنية وبين أفكارها وأنظمتها السياسية وجهة صريحة في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

استخدم عبد الحميد الثاني الجامعة الإسلامية استخدامًا سياسيًا بحتًا، من أجل مواجهة أوروبا ورص صفوف المسلمين خلف زعامته. وبذلك، يكون السلطان عبد الحميد أول من استخدم «الإسلام» استخدامًا سياسيًا، مستنهضًا الرابطة الإسلامية ومشددًا على صفته خليفة للمسلمين. كما سعى إلى استقطاب العرب الذين أصبحوا في عهده يشكلون وزنًا ديموغرافيًا في السلطنة. تنبه منذ عام 1876 إلى أن بريطانيا تسعى إلى إطلاق فكرة خلافة عربية بديلة للسلطنة العثمانية، فعمد إلى استرضائهم وتقريب وجهائهم ورجال الدين منهم، وفرض إقامة جبرية على الشريف حسين بن علي باعتباره أبرز شخصية عربية. إلا أن شريف مكة سيطلق بعد عودته من منفاه الملكي فكرة المملكة العربية، ويقود الثورة التي ساهمت في تقويض السلطنة العثمانية.

إن فكرة الجامعة الإسلامية التي أدت إلى خفض نفوذ المؤسسة الدينية من جهة، حجبت من جهة أخرى بروز حركة تجديد التفكير الإسلامي في عاصمة الدولة

العثمانية، ولم يكن السلطان يهدف إلى إعادة تحكّم الدين في مؤسسات الدولة. لاحظ روبير منتران واقع الاتجاهات الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر. قال: «إن حركة الإصلاح الإسلامي التي كانت تهدف في آن واحد إلى العودة إلى إسلام أصلي أكثر نقاءً، وإلى محاولة تكييفه مع العالم الحديث، كانت نشيطة بشكل خاص في أواخر القرن التاسع عشر بين مسلمي الهند وفي مصر. على أن المصلح الكبير في الإسلام، جمال الدين الأفغاني، كان أيضًا ضيفًا على السلطان اعتبارًا من عام 1892، ليس بوصفه حامل رسالة تجديد مثلما كان خلال إقامته الأولى في اسطنبول في عام 1870، وإنما بوصفه مؤلف كتاب **الرد على الدهريين** الذي صدر في الهند في عام 1878، والذي ينتقد فيه الملحدين مدمري الشريعة والأخلاق. وأدت الرقابة العثمانية إلى دفع أولئك الذين في اسطنبول أو في الولايات العربية ويفكرون في تحديث الإسلام إلى الهرب إلى مصر. ويترتب على ذلك أن تأخذ القاهرة في مجال الفقه التقليدي (مع الأزهر)، كما في مجال الفكر الإصلاحي، منذ ذلك الحين مكان اسطنبول عاصمةً دينية للعالم الإسلامي. وهذه نتيجة تشكل في أقل تقدير مفارقة من مفارقات سياسة عبد الحميد الثاني الداعية إلى الوحدة الإسلامية»[(514)].

كانت مصر في ثمانينيات القرن التاسع عشر تشهد نهوضًا أدبيًا وفكريًا عبر عنه الوافدون اللبنانيون الذين نشطوا في الصحافة والمسرح. وكان لحضور جمال الدين الأفغاني في مصر بين عامي 1871 و1879 أثره في ولادة التيار الإصلاحي الإسلامي.

وإذا كان الأفغاني قد وجد في مصر صدى لأفكاره، فلأنها كانت أكثر أقاليم العالم الإسلامي استشعارًا للأزمة المزدوجة الناتجة من إخفاق التحديثات التي أفضت إلى التدخل الأجنبي، ومن الحاجة إلى مجابهة تحديثات الغرب. ويرجع تأثير الأفغاني إلى قوة شخصيته وأسلوبه الملتهب وتنوع ثقافته. فكان يؤثر في كل من يقترب منه.

كان الأفغاني يملك نزعة منفتحة على المسلمين والمسيحيين والشرقيين والغربيين. وكان مدركًا بقوة لأزمة عصره وسباقًا في التنبيه إلى خطر أوروبا على الإسلام. ومع ذلك فإنه لم يكن معنيًا بالتفكير المدرسي المثقل بالتقاليد على غرار الأزهريين، ومهتمًا بالأسلوب المنهجي في مسائل الشريعة أو العقيدة. كان مشروعه يتجاوز الأطر المدرسية للتفكير الإسلامي. فهو يريد إصلاحًا شاملًا للأمة الإسلامية، ويتوسل في سبيل ذلك وسائل وطرائق سياسية غير معهودة سابقًا. إلا أنه طالما عبر عن نفاد صبر، فيتنقل في البلاد وينشر الزوابع حيثما حل. لم يخرج الإسلام منذ ابن تيمية (ت 1327) شخصية مثيرة للجدل والتأثير مثل الأفغاني. إلا أن أحدهما نقيض الآخر، فعلى العكس من ابن تيمية المتشدد والضليع في الشريعة والفقه والكلام والحديث، كان الأفغاني شديد الانفتاح ليس على ثقافة الغرب فحسب، ولكن على المذاهب كلها. وقد عاش بطبيعة الحال في عصر مختلف.

إلا أن عصري ابن تيمية والأفغاني، بنهاية القرنين الثالث عشر والتاسع عشر الميلاديين، يتشابهان لجهة تأثر عالم الإسلام بالضغوط الخارجية؛ إذ تأثر ابن تيمية بعمق

بالآثار التي خلفتها الحملات الصليبية والغزوات المغولية على بلاد الشام، وإزاء التهديد سعى إلى إنتاج مشروع إصلاحي وتوحيدي بالعودة إلى السلف والأصول، لا يتسامح مع الاختلاف العقائدي والمذهبي. على العكس من ذلك، فإن الأفغاني عمل على مجابهة الغرب سياسيًا وعقائديًا بدلًا من التقوقع، وانفتح على كل المذاهب بدلًا من الانغلاق المذهبي، وفضّل هو الشيعي الأصل أن يعمل في المحيط السني الواسع، وصادق الليبراليين من مسيحيين ومسلمين، وعقد صلات مع مفكرين أوروبيين وانتسب إلى المحفل الماسوني، حين بدت الماسونية في نهاية القرن التاسع أنها تمثل الفكر المتحرر وتُعادي المؤسسة الدينية.

خلف الأفغاني القليل من الأعمال المكتوبة، أبرزها **رسالة الرد على الدهريين**، وهو كتاب سجالي قليل الأناة ينطوي على نقد للنظريات الطبيعية المادية المخالفة لعقيدة المسلمين، أو ما اعتقد أنها تخالف عقيدة المسلمين، فالغرب لا يمثل خطرًا سياسيًا على بلاد الإسلام وحدها، بل يمثل خطرًا على عقائدهم أيضًا.

بسبب انغماسه في المسائل السياسية، أجبر الأفغاني على مغادرة مصر. وكذلك حدث لتلميذه الشيخ محمد عبده الذي شارك في ثورة عرابي ونفي، فغادر إلى بيروت لممارسة المهنة التي يؤثرها وهي التدريس، ثم لبى نداء الأفغاني ومضى إلى باريس حيث اشتركا في إصدار مجلة **العروة الوثقى** في عام 1884، وهي المجلة التي أسست لعهد جديد من التفكير الإسلامي الذي يضع تصورًا جديدًا لعلاقة الإسلام بأوروبا، يقوم على المجابهة

وليس التأثر أو التقليد فحسب.

نجد في أعداد **العروة الوثقى** المقالات الملتهبة التي تحذر المسلمين من خطر أوروبا على بلادهم وعقائدهم. وإذا كانت أعداد المجلة قد وصلت أصداؤها إلى أقاليم بعيدة من العالم الإسلامي، وألهمت الذين كانوا يبحثون عن تفسير لانحطاط عالمهم وغلبة الأوروبيين عليهم، فإنها بثت روح العداء لأوروبا مستنفرةً تعاضد المسلمين ضد ما يحاك لهم.

رأى الأفغاني أن إنكلترا هي عدوة المسلمين: «الحكومة الإنكليزية عدوة المسلمين عداءً شديدًا لالتهامها المالك الإسلامية»، وهو يقارن أول مرة بين الاستعمار الإنكليزي والحروب الصليبية: «إن الإنكليز وفقوا لإلهاب حرب صليبية بين الحبشة ومسلمي السودان، فليعلم كل مسلم أن من نيتها انقراض هذا الدين وأهله من وجه الأرض»، وتستعير **العروة الوثقى** تعابير ترجع إلى القرن الثالث عشر، بتسمية الأوروبيين باسم «الإفرنج»: «نعم إن الإفرنج تأكد لديهم أن أقوى رابطة بين المسلمين إنما هي الرابطة الدينية»، هكذا فإن الاستعمار الحديث هو امتداد للحروب الصليبية، ومجابهة أوروبا إنما تكون بالتعاضد الإسلامي[(515)].

أسست **العروة الوثقى** للعداء مع الغرب، وأعلنت نهاية الفترة «السعيدة» من علاقات المسلمين بأوروبا بحسب ألبرت حوراني، التي استغرقت عصر التنظيمات بأكمله. وألهمت جيلًا من المسلمين الذين كانوا يدركون ضرورة إصلاح دينهم

ودنياهم ومجابهة أخطار أوروبا السياسية والعقائدية في آن.

عرف محمد عبده الأفغاني الذي يكبره بعشر سنوات في القاهرة، وكان تأثيره فيه حاسمًا. إلا أن عبده المولود في عام 1849 بلغ سن النضج حين رجع من منفاه إلى مصر في عام 1886، فبرزت طباعه التي تختلف عن طباع أستاذه الثائر. ولعل سنوات النفي أثرت في نفسه، فعكف عند عودته على التدريس وتفسير القرآن، وأضحى هاجسه الإصلاح التربوي، خصوصًا إصلاح التعليم في الأزهر. أبرز تحول في أفكاره كان تحرره من النزعة المفرطة في العداء للغرب التي كانت عبرت عنها **العروة الوثقى**، وانصرافه إلى مسائل التربية وإصلاح التفكير الإسلامي بدلًا من الانشغال بالمماحكات السياسية. وخلال السنوات العشرين الأخيرة من حياته، سعى إلى إصلاح نظام الأوقاف والمحاكم الشرعية. وفي محاولاته هذه كلها، لم يحقق نتائج تذكر، فليست إنجازاته سبب شهرته، بل أفكاره التي كانت تصطدم بعوائق كثيرة: الوطنيين التقليديين والأزهريين الجامدين والخديوي ...إلخ، ومع ذلك كان لأفكاره التأثير الحاسم في ولادة تيار الإصلاحية الإسلامية.

لعله سجل في كتابه **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** الذي يضم مقالات نشرتها مجلة **المنار**، رد فيها على كتاب فرح أنطون **ابن رشد وفلسفته**، أفكاره ونظرته المتجددة إلى الإسلام. وأهمية هذه المقالات التي جمعت في الكتاب المذكور أنها جاءت سنوات قليلة قبل وفاته عن خمسة وخمسين عامًا (1905)، أي إنها تعبر عن خلاصة ما استقر

عليه تفكيره الإصلاحي.

ينطلق محمد عبده من اعتبار الإسلام دينًا يتفوق على الديانات الأخرى، وأنه دين صالح لمستقبل المسلمين، إلا أن الجمود الذي غلب عليهم هو الذي أفقد الدعوة الإسلامية رسالتها السامية. من هنا، فإن مسألة التأخر هي التي توجه أفكاره.

لا عجب في أن يبدأ بالمقارنة بين المسيحية والإسلام، ويرى أن أوروبا المتقدمة هي مسيحية العقيدة، ومع ذلك فإن الإسلام لم يشهد ما شهدته من اقتتال بين المسيحيين. فالإسلام دين متسامح بشهادة الغربيين أنفسهم. ويشير ذلك إلى نظرة جديدة إلى الإسلام تضعه في سياق دوره وتأثيره في المدنية الحديثة نفسها، فلماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم الأوروبيون؟

لا شك في أن تفسير الأمرين كان انتقائيًا عند محمد عبده، مستندًا إلى بعض نتائج الدراسات التاريخية والاستشراقية. فالتأخر الذي أصاب المسلمين إنما جاء نتيجة لتغلب الفرس والترك على العرب، أي إن العنصر الخارجي هو السبب في تعثر حضارة المسلمين التي يميز فيها دور العرب من غيرهم، وإن لم يكن الشيخ عبده عنصريًا. وأخذ الإصلاحيون والعروبيون بهذا التفسير خلال ما يزيد على نصف قرن لاحق. والسبب الآخر لتخلف المسلمين هو ابتعادهم عن دينهم، وهو التفسير الذي أخذت به الحركات الإسلامية في ما بعد.

مقارنة بتجربة أوروبا، جرت الأمور بطريقة معاكسة. فالأوروبيون أخذوا العلوم

عن المسلمين، وكان العامل الخارجي إيجابيًا بالنسبة إلى تقدمهم. وإذا كان ابتعاد المسلمين عن جوهر تعاليم القرآن قد قادهم إلى الانحطاط، فإن ابتعاد الأوروبيين عن الكنيسة، بل عن المسيحية، وقيام الجمعيات أدّيا إلى نهضة أوروبا. أما لماذا يكون الابتعاد عن الدين تأخرًا هنا ونهضة هناك، فهذا يرجع إلى اعتقاد راسخ بتفوق الإسلام على المسيحية. مع ذلك، لا يستقيم هذا التفسير من الوجهة المنهجية، كأن الشيخ محمد عبده يفضل الأوروبيين من دون دين على أن يدينوا بالمسيحية التي كانت برأيه سبب تأخرهم.

ليست هذه التفسيرات أهم ما يميز تفكير محمد عبده. فهي تدخل في باب السجالات والحجج الانتقائية والظرفية. إن ما يميز تفكيره هو إعادة فهم العقيدة الإسلامية وفق قيم لم يكن الإسلام التقليدي يأخذ بها. وهكذا، فإنه يعيد ترتيب أصول الإسلام وفق العقل والتسامح. فهو يرى أن تحصيل الأديان يخضع للنظر العقلي، كما أنّ للعقل أن يحسم التعارض في ظاهر الشرع. أما التسامح فيكون في الابتعاد عن تكفير المخالفين في العقيدة. وعلى هذا النحو، يقدّم تفكير الشيخ عبده النسبية العقلانية على الإطلاقية العقائدية.

يؤمن عبده أن الإسلام هو العقيدة كما قدمها القرآن الذي عكف على تفسيره: فليس في الإسلام سلطة كهنوتية، أو سلطة تحتكر تفسير النص المقدس، بل «إن الإسلام هدم السلطة الدينية ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم».

لم يكن عبده بغافل عن المؤسسة الدينية التي يمسك رجالها بتفسير الشريعة وتفصيل أحكامها ودورهم في جمود العقيدة. من هنا، كان يريد أن يصلح مناهج التدريس في الأزهر الذي هو مؤسسة تربوية، ومن الطبيعي أن تكون معركته الرئيسة مع حراس العقيدة الجامدين: «ولا تزال الشدائد تنزل بهؤلاء المنتسبين إلى الإسلام، ولا تزال القوارع تحل بديارهم حتى يفيقوا، وبدأوا يفيقون من سكرتهم ويفزعون إلى طلب النجاة، ويغسلون قذى المحدثات عن بصائرهم، وعند ذلك يجدون هذا الكتاب الكريم (القرآن) في انتظارهم، يعد لهم وسائل الخلاص ويؤيدهم في سبطيه بروح القدس».

وإذ أبدى تشاؤمًا من حال المسلمين الراهنة، فإنه يبدي تفاؤلًا بالإسلام الذي «لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبدًا، لكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله».

يرد بذلك على رينان، بل يدافع عن الإسلام أمام التحدي الذي طرحه التقدم الأوروبي على المسلمين؛ إذ أصبح بعيدًا الزمن الذي كان فيه الإسلام يحتقر الغرب أو يتجاهله، كما انقضت لتوها الفترة القصيرة من الاندهاش البريء بالمدنية الأوروبية والسعي إلى تقليدها. وأدرك الأفغاني على طريقته خطر الغرب على الإسلام. أما عبده فأدرك أن هذا الخطر لا يمكن تلافيه أو تجاهله بالمطلق. كان يريد للإسلام أن يكون ندًا للمدنية الأوروبية.

في هذا المجال أيضًا، يرجع إلى أثر التجربة الأوروبية التي انتهت بفصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، ويعتقد أن ما قررته المدنية الحديثة موجود في أصل الإسلام، فليس برأيه «للخليفة والقاضي والمفتي في الإسلام سلطة على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية، قررها الشرع الإسلامي». وكان قوله في ذلك حاسمًا: «لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول عليه السلام مبلغًا ومذكرًا».

(2)

على الرغم من أصالة أفكار محمد عبده وجدتها، فإنها أثارت حفيظة رجال الدين التقليديين. إلا أنه لم يكن يريد أن يحدث انشقاقًا في الإسلام، ولعله نظر إلى نفسه بأنه واحد من المصلحين الذين يظهرون على رأس كل مئة عام، فالتجديد أو الإصلاح ليس فكرة غريبة على المسلمين، لكن الجديد أن يتأثر الإصلاح أول مرة بأفكار وتجارب من خارجه. وفكرة الإصلاح أخذ بها أحد تلامذته الشيخ رشيد رضا، واعتبر نفسه أمينًا على مواصلتها، وإليه يرجع الفضل في حفظ أفكاره وإبراز ريادته، فهو الذي ألف فيه **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، وكان قد فتح له صفحات مجلته **المنار** للتعبير عن أفكاره وآرائه. وحين أصدر رشيد رضا كتابه **الخلافة** في عام 1922، قال: «لقد وصل الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى إلى مقام الزعامة في هذه الأمة ومرتبة أهل الحل

والعقد في الأمور الدينية من سياسة وغيرها، بل قارب أن يكون زعيم الأمة الإسلامية كلها، ولكن بالقوة لا بالفعل».

يرجع الفضل في بلورة تيار الإصلاح إلى رشيد رضا؛ إذ يراه اتجاهًا من ضمن اتجاهات أخرى، فقد صنف الاتجاهات إلى ثلاثة: «مقلدة الكتب الفقهية المختلفة، ومقلدة القوانين والنظم الأوروبية، وحزب الاستقلال الجامع بين الاستقلال في فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الأوروبية. وهذا الحزب هو الذي يمكنه إزالة الشقاق من الأمة. وهو الحزب الذي سميناه بحزب الأستاذ، إذ كانت **المنار** تمهد السبيل لجعل الأستاذ زعيم الإصلاح في جميع بلاد الإسلام».

ولد رشيد رضا في القلمون، البلدة الساحلية القريبة من طرابلس في لبنان. وتلقى خلال سنوات الطلب تأثير أستاذه الشيخ حسين الجسر صاحب **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية**، الكتاب الذي يشتمل على بسط للعقيدة الإسلامية، كما يتضمن ردًا على المذاهب الطبيعية والمادية والدهرية. إلا أن رشيد رضا كان أكثر جرأة من أستاذه في تبني بعض نتائج العلم الحديث، وكان لا يزال في طرابلس حين كتب رسالة بعنوان **الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية**، فند فيها البدع الصوفية والخرافات المتعلقة بها. وكان اطلاعه على أعداد من **العروة الوثقى** قد غير مجرى تفكيره وحياته، فوجّه نفسه إلى قضية الإصلاح.

إلا أن الدعوة إلى الإصلاح لم تكن أمرًا يسيرًا في عهد السلطان عبد الحميد الثاني،

لذا قرر رشيد رضا المغادرة إلى مصر فدخلها في مطلع عام 1898، حيث نشر **المنار** حتى نهاية حياته في عام 1935، وهي فترة مليئة بالحوادث والتطورات التي عصفت بالعالم الإسلامي، والتي أثرت في مساره الفكري ونشاطه السياسي.

صدرت **المنار** برعاية الشيخ محمد عبده الذي وافق على المشروع شرط «أن لا تشتغل الصحيفة بالسياسة، وأن لا تتحيز لحزب من الأحزاب، ولا ترد على من يتعرض لها بذم ولا تخدم أفكار أحد الكبراء».

كانت **المنار** في بدايتها صدى لأفكار الشيخ عبده الذي اقتنع أن ينشر آراءه فيها. وكان الهدف من إصدار **المنار** الدعوة إلى الإصلاح الديني والاجتماعي: «فالدعوة إلى الإصلاح الديني يتوقف عليها كل إصلاح، وهو مفتاح النجاح والفلاح، ولا إصلاح إلا بدعوة، ولا دعوة إلا بحجة، ولا حجة مع بقاء التقليد، فإغلاق باب التقليد الأعمى وفتح باب النظر والاستدلال هو مبدأ كل إصلاح».

جعل رشيد رضا من **المنار** ميدانًا لتجديد التفكير في الإسلام، وتجديد الفقه من خلال الفتاوي التي كان يعطيها جزءًا من جهده ووقته. وأفتى في مسائل غير مسبوقة منطلقًا من مبدأ فتح باب الاجتهاد لتأمين مصالح المسلمين، وكان ينطلق من قاعدتين: ترجيح مبدأ العام على الخاص، واللجوء إلى مبدأ المصلحة تبعًا لأئمة الحنبلية كابن تيمية وابن قيم الجوزية، وفقهاء المالكية مثل الشاطبي صاحب **الموافقات في مقاصد الشريعة**.

مع ذلك، بدا رشيد رضا الذي خاض غمار السياسة قولًا وعملًا، مع مرور الوقت

أكثر انفتاحًا في المسائل السياسية؛ إذ تأثر بنتائج الانقلاب الدستوري في عام 1908، فكتب مقالات في الحرية واستقلال الفكر. ونبهه الاحتلال الإيطالي لليبيا مجددًا إلى مطامع أوروبا: «علم القاصي والداني أن دول أوروبا تطمع في تقسيم ولايات هذه الدولة بينهن، وأنهن يتريثن بذلك لتنازعهن في القسمة وخشيتهن أن تؤدي إلى حرب طحون يمزق بها شمل أوروبا ويسحق بعضها بعضًا»، وإذا كانت الدولة العثمانية عاجزة عن الدفاع عن أطراف ولايتها العربية، فلا بد للعرب من الدفاع عن أنفسهم.

اندفع في تأييد الثورة العربية بقيادة الشريف حسين في مكة وبايعه، وأصبح لشهور عدة من عام 1920 رئيسًا للمؤتمر (البرلمان) في دمشق، قبل أن ينقلب على الهاشميين ويتهمهم بالعمالة للإنكليز. وانخرط في المسائل السورية – العربية، الأمر الذي يدل على أن الإصلاحيين في تلك الآونة كانوا عرضةً للتأثر بالتيارات السياسية التي شهدتها الولايات العربية وشارك في تأسيس حزب اللامركزية في عام 1912، وأصبح نائبًا لرئيس حزب الاتحاد السوري في عام 1921، ومال في نهاية حياته إلى الدولة السعودية.

لم يكن رشيد رضا مفكرًا سياسيًا نظاميًا، إلا أنه أدلى بالكثير من الآراء ومنها: قضية اليهودي درايفوس الشهيرة التي هزت فرنسا سنوات، وكتب ينتقد التعصب ويدعو إلى المساواة المطلقة بين بني الإنسان. وأبدى رشيد رضا وعيًا مبكرًا بالخطر الصهيوني، فكتب في عام 1912: «يجب على زعماء العرب أهل البلاد أحد الأمرين: إما عقد اتفاق مع زعماء الصهيونيين على الجمع بين مصلحة الفريقين، وإما جمع قواهم كلها لمقاومة

الصهيونية بكل طرق المقاومة، وأولها تأليف الجمعيات والشركات، وآخرها تأليف العصابات المسلحة التي تقاومهم بالقوة».

لكنه كان أقل انفتاحًا في مسائل الفكر الديني، وأصبح أكثر تشددًا في سنواته الأخيرة، وخاض معركتين فكريتين مع كل من علي عبد الرازق وطه حسين. فحين أصدر الأول كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، شن رضا حملة قاسية اعتبر فيها أن هذا الكتاب شر مما كتب أعداء الإسلام كلّهم لهدم الإسلام وتمزيق جماعته الدينية والدنيوية، وهو يدعو المسلمين إلى الارتداد عن دينهم. وحين انفجرت قضية كتاب **في الشعر الجاهلي**، كتب في **المنار** أن «طه حسين قد أخذ على عاتقه أن يحارب دين الإسلام والأمة الإسلامية بالطعن وحرف الناس إلى الزندقة والإباحة».

يؤخذ على رشيد رضا أنه صار أكثر محافظة في سنواته الأخيرة، كما يؤخذ عليه اقترابه من الدولة السعودية ومعاضدته حسن البنا في تأسيس جماعة الإخوان المسلمين. وبهذا المعنى، فإن تيارًا يمثله رضا أفضى بالإصلاحية إلى تبني ردات فعل أكثر تشددًا تجاه الأفكار الغربية، وتبني قيام جماعة داخل الإسلام تؤسس لكيان يأخذ على عاتقه استنهاض المجتمع الإسلامي وتنظيمه.

آمن رشيد رضا أن المدخل إلى الإصلاح هو التربية والتعليم، وقام بتأسيس مدرسة الدعوة والإرشاد، ولعله أخذ الفكرة عن المبشرين الأميركيين الذين شهد نشاطهم أيام الدراسة في طرابلس، وناقشهم في تبشيرهم، وأمل أن يكون للمسلمين مدرسة تخرج

الدعاة، واستمر عمله في مدرسة الدعوة والإرشاد سنوات عدة قبل أن يوقفها مع اندلاع الحرب العالمية الأولى.

لا ريب في أن التحدي الغربي للعالم الإسلامي كان العامل الأساس في بروز الإصلاحية الإسلامية؛ إذ هدد هذا التحدي النظم السياسية والقانونية التي درج عليها الفقه الإسلامي. وإذا كانت أفكار الحرية والدستور قد استقطبت عقول المتنورين المسلمين، فقد عمدت الإصلاحية من جهتها إلى تبيان كيف أن هذه المفاهيم تتضمنها الشريعة الإسلامية، وأن الإسلام يقدم نظامًا شاملًا للدنيا والآخرة، لا تقدمه أي نظرية وضعية.

لم تستطع الإصلاحية أن تنشئ جوابًا متصلًا عن التحديات الأوروبية في مجال الفكر والعلم، لكنها حفزت العقول للرد على خطر الغرب والاستعداد لمجابهته. كانت الإصلاحية بعيدة الأثر إذ تمكنت من وضع أسس لنمط جديد من التفكير الإسلامي، وأن تخلق في الوقت نفسه أشكال عمل جديدة. ولا يقل صراع الإصلاحيين مع النظريات والدعوات ذات المصدر الأوروبي، عن صراعها مع المذاهب والبدع ذات الصلة بالإسلام، ويبقى صراع الإصلاحية مع الفقه الرسمي والصوفية أبرز إنجازاتها.

أبرز ما يميز الإصلاحي عن رجل النهضة هو عدم ارتباطه بأجهزة الدولة وبمؤسسات الفقه التقليدية. كان النهضويون يعملون في الأغلب في كنف الحكام الذين تبنوا التنظيمات وتحديث أجهزة الدولة. أما الإصلاحي فكان متحررًا من التبعية

لأي مؤسسة رسمية دينية كانت أم حكومية، وكان بذلك أكثر تحررًا في عرض أفكاره والدعوة إليها، ولاقت أفكار الإصلاحيين صدى في أقطار العالم الإسلامي كلها. كان الإصلاحيون مبدعي أفكارهم وأشكال العمل التي استخدموها، وتميزت آراؤهم بالتجديد. وإلى هذا يشير عبد الله العروي قائلًا: «كانت ثورة السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء، ثورة المصلحين ضد المحافظين على النظام»[(516)]. وذكر الشيخ رشيد رضا في سيرته ما يأتي: «وقد فتح لي الاشتغال بالحديث والرواية باب الانتقاد على كتب الوعظ والفقه والأدب ودواوين الخطب والرواية»، وقد ساعد الصراع بين أهل الحديث والفقهاء على تحرير التفكير الإسلامي من جموده العقائدي.

كانت المعركة التي أثبتت فيها الإصلاحية نجاحًا هي وقوفها أمام حركات التصوف الشعبي والممارسات التي رأت فيها خروجًا عن أصول الإسلام ومعتقداته، خصوصًا الطقوس والإيمان بالخوارق وتوسل الشعوذات. والواقع أن المعركة ضد التصوف خيضت مبكرًا منذ أن حل السلطان محمود الثاني الطريقة البكتاشية وصادر ممتلكاتها في عام 1826. لكن السلطان عبد الحميد الثاني قرب المتصوفة خصوصًا العرب منهم ليكسب عطف المسلمين، فضلًا عن إيمانه الشخصي بمعتقداتها. ولهذا، استهدفت المعركة ضد المتصوفة في جزء منها سياسات عبد الحميد ورموزه الدينية. وجاء هذا الاستهداف من دعاة الدستور لزعزعة صورة السلطان بوصفه مستبدًا منغلقًا على معتقداته الخرافية.

كان صراع الإصلاحية مع طرائق التصوف أشد وأبعد أثرًا، لأن هذه الطرائق التي ابتعدت عن تعاليم الإسلام وعن مغزى التصوف الأصيل بحسب رأي الإصلاحيين، بدت عاجزة تمامًا عن المساهمة في رفع مستوى حياة المسلم أمام التحديات التي يواجهها. ونجحت الإصلاحية في صراعها مع الطرائق، وحررت بذلك التفكير الإسلامي من ثقل الغيبي والطقوسي.

أدّى الإصلاحيون دورًا في تأسيس المجامع العلمية اللغوية التي كانت أطرًا للتعبير عن أفكارهم وعن توجهاتهم في إحياء المدنية الإسلامية من خلال إحياء اللغة العربية وتراثها الأدبي والعلمي، فضلًا عن اهتمامهم بالتاريخ العربي وإبراز حضارة الإسلام ودورها الإنساني.

بثت الإصلاحية في الإسلام روحًا عصرية مع بداية القرن العشرين وحتى خمسينياته، وحققت خطوات بارزة في نشر ثقافة إسلامية معتدلة ومنفتحة تتطلع إلى مواكبة الإسلام للعصر.

كانت عبارة محمد عبده، رائد الإصلاحية الإسلامية بلا منازع، «إن الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبدًا، ولكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره..» بمنزلة الفكرة الرائدة لجيل من الإصلاحيين الذين عملوا في مجالات الفكر والتاريخ والآداب، وأسسوا المجلات والمنتديات وشاركوا في الحياة السياسية بفاعلية، خصوصًا في فترة ما بين الحربين العالميتين واندمجوا في قضايا

مجتمعاتهم. وإذا كان تأثير الإصلاحيين بدأ مؤثرًا في المشرق، فإن تأثيرهم في المغرب لم يكن أقل. ففي تونس، برز البشير صفر الذي درس في الصادقية ثم فرنسا، وأصبح رئيسًا لجمعية الأوقاف وأضحى رمزًا للإصلاحية الإسلامية في بلده، وكذلك الطاهر بن عاشور الذي التقى محمد عبده في تونس في عام 1903، وأضحى شيخًا للمالكية. وظهرت الأفكار الإصلاحية في الجزائر مع تأسيس جمعية العلماء المسلمين في عام 1931، وكان رائدها الشيخ

عبد الحميد بن باديس، ثم البشير الإبراهيمي الذي شارك في تأسيس المجمع العلمي العربي في دمشق، حيث أقام لمدة أربع سنوات كان تأثيرها حاسمًا في تكوينه، وهو رئس جمعية العلماء بعد وفاة ابن باديس.

أما في المغرب الأقصى، فإن علال الفاسي مراسل مجمع اللغة العربية في دمشق والقاهرة ومؤسس حزب الاستقلال، والكاتب الذي ألف الدراسات في الشريعة والحضارة، أصبح رمز الوطنية المغربية ورمز الإصلاحية على السواء. نشأت الإصلاحية في البيئة العربية، مصر وسوريا وامتدت إلى سائر البلدان من العراق إلى المغرب. وقد ورثت تجربة النهضة وتوجهاتها الليبرالية، وأدمجت الإصلاح الديني بالإصلاح اللغوي والأدبي. من هنا تماهي الإصلاحية الإسلامية بالدعوة العروبية. وبمعنى أدق، فإن العروبة تتلمذت على الإصلاحيين.

كان على الإصلاحيين أن يواجهوا التطورات التي شهدتها بلدانهم منذ بدايات

القرن العشرين، فوقفوا مؤيدين الانقلاب الدستوري الذي كان انتصارًا للأفكار الدستورية ضد سياسات عبد الحميد وجامعته الإسلامية، وأمام صعود التيار المتشدد عنصريًا الممثل بجماعة الاتحاد والترقي، فإن الإصلاحيين العرب سرعان ما وقفوا إلى جانب الثورة العربية ضد سياسات الاتحاد والترقي والحكم العسكري في اسطنبول.

إذا كان إلغاء الخلافة قد أثار نقاشًا واسعًا في عشرينيات القرن العشرين، فإن الإصلاحيين تعاملوا مع الوقائع الناجمة عن ذلك، وانخرطوا في الحركات الوطنية، بل أضحوا مشاركين في الحكومات التي نشأت بعد الحرب العالمية الأولى.

لعل أبرز ما يميز الإصلاحيين هو السعي إلى مواءمة الإسلام مع العصر، وإسباغ العقلانية على التفكير في مسائل الإيمان وقضايا الفقه، والتحرر من القيود والطقوس والخرافات. ولم يشأ رائد الإصلاحية الإمام محمد عبده أن يكون مؤسسًا لمذهب، ولا نظر إليه تلامذته ومن أخذ عنه وتأثر بأفكاره باعتباره مؤسسًا لعقيدة، فليست الإصلاحية انشقاقًا، وقد كان رواد الإصلاحية قد تعرفوا إلى تجربة الانشقاق البروتستانتي في المسيحية الغربية وخروجها على البابوية. وإن اختلف بعض الإصلاحيين مع سياسات السلطان عبد الحميد باعتباره الخليفة، فإنهم لم يخرجوا على مبدأ الخلافة التي لم تكن جزءًا من العقيدة الإسلامية أصلًا، وإن كان إلغاء الخلافة قد ترك ردات فعل بعيدة المدى، فمنح هذا الإلغاء الإصلاحيين حرية الانخراط في الحركات الوطنية ضد الاستعمار.

لم تشأ الإصلاحية أن تخالف عقيدة الجماعة، فحافظت على إيمانها الأشعري، وخشيت الانشقاق، فشكلت تيارًا عريضًا منوع التجارب سمته تحرير الإسلام من الجمود الذي ساده خلال قرون، ومن القيود التي كبلته فاجتهدوا في تقديم أجوبة للمسائل العصرية.

إلا أن هذه الإصلاحية العربية، السابقة لعصر الأيديولوجيات، والتي شكلت التيار العريض لمناهضة الاستعمار، لم تستطع الصمود أمام طغيان التيارات الراديكالية القومية والاشتراكية، ولا التيار الإسلامي الذي نشأ في كنفها وانقلب عليها.

الفصل الخامس
الثورة

بدأ القرن التاسع عشر حوادثه الكبرى تحت تأثير الثورة الفرنسية التي غيرت القارة الأوروبية، ليس بسبب الحروب النابليونية والسعي الإمبراطوري إلى توحيد أوروبا وما أنتجه من بزوغ الدول القومية فحسب، ولكن بسبب الأفكار التي روجتها الثورة في سائر أنحاء القارة.

شهدت فرنسا على امتداد القرن ثورات مع تبدل الأنظمة من الجمهورية إلى الإمبراطورية والملكية قبل عودة الجمهورية. وكانت فرنسا مهد الفكر الاشتراكي والوضعية الاجتماعية. كما شهد النصف الثاني من القرن توحيد إيطاليا ثم ألمانيا المجزأة. وتمكنت بروسيا من هزيمة فرنسا في عام 1870 وسقطت ديكتاتورية نابليون الثالث لتندلع الثورة مجددًا في باريس، حيث أعلِنت «الكومونة» التي استلهمت الأفكار الاشتراكية. وعلى الرغم من أنها لم تعش إلا شهرين قبل أن تُقمع قمعًا دمويًا شديدًا، فإنها أصبحت أنموذجًا للثورات في أوروبا وخارجها في العقود التالية.

عرفت الثورة الفرنسية في المحيط التركي والعربي في وقت مبكر، عاش بعض فصولها سفراء الدولة العثمانية الذين عايشوا حوادثها في خلال إقامتهم في باريس، ودونوا مشاهداتهم في مذكرات ورسائل رفعت إلى السلطان. وقبل أن تقطع العلاقات

الفرنسية – العثمانية بسبب احتلال مصر في عام 1798، كانت الجالية الفرنسية التي تتكون من موظفي السفارة في اسطنبول وبعض الخبراء من عسكريين ومدرسين، فضلًا عن عمال المطبعة التي تصدر نشرة تتحدث عن مبادئ الجمهورية، تحيي في السفارة الفرنسية ذكرى الثورة يوم 14 تموز/ يوليو بحضور جمهور من الأتراك الذي يستمع إلى شروح لمبادئ الثورة.

(1)

بعد احتلال الفرنسيين مصر، أصبحت الثورة معروفة من علماء مصر وطبقتها الحاكمة بحسب ما يخبرنا الجبرتي، وأتى نقولا الترك على ذكر حوادثها في **تاريخه**. في الفترة النابليونية، كانت توزع منشورات باللغات الشرقية، اليونانية والتركية والعربية، تدعو إلى سياسة نابليون وتشرح مبادئ الحرية والمساواة. إلا أن ذلك كله لم يمهد لتقبل فكرة الثورة، على العكس من ذلك، نجد نفورًا من الثورة وما تسببه من الفوضى في مذكرات السفراء العثمانيين، كما نجد تقويمًا سلبيًا لها عند الجبرتي. أما الطهطاوي الذي شهد حوادث الثورة على شارل العاشر، آخر ملوك أسرة بوربون، في عام 1830، فإن عرضه كان محايدًا، بينما أسهب في شرح مواد الدستور التي تقيد سلطة العاهل. ومثل سائر مفكري النهضة، ما كان الطهطاوي الذي خدم حكام مصر ميالًا إلى التغيير من خلال الثورة، وإن كان قد أسهب في عرض أفكار المساواة والحرية.

كان مفكرو النهضة يميلون إلى تمثل القيم الحديثة من خلال التربية، كما تقدم، وكانوا يريدون التغيير من خلال المؤسسات، وكان دعاة الإصلاح هم رجال الإدارة. ولعل أول تأثير لفكرة الثورة يتمثل بانتفاضة الفلاحين في عام 1858 في جبل لبنان، ويمكن أن تفهم في ضوء حوادث جبل لبنان وتحولاته في منتصف القرن التاسع عشر.

من بين أولى الثورات التي عرفها العالم العربي، ثورة عرابي (1881 – 1882)، وقد اجتمعت في سيرورتها عوامل عدة؛ إذ انطلقت من تصدر الأميرلاي المصري أحمد عرابي لحركة تطالب بترقية الضباط المصريين في الجيش الذي يقوده ضباط من أصول شركسية وتركية. وجاءت هذه الحركة التي سميت حينها بـ «الهوجة» بعد فترة من التحولات التي شهدتها مصر في إثر عزل الخديوي إسماعيل وتنصيب الخديوي توفيق. وسرعان ما التف المصريون حول عرابي، كما كسبت الحركة تأييد عدد من الإداريين الإصلاحيين، فعُزل رياض باشا من رئاسة مجلس النظار (الحكومة) وعُيِّن شريف باشا رئيسًا، كما عُيِّن محمود سامي البارودي وزيرًا للجهادية (الدفاع). وسرعان ما تحولت الحركة إلى ثورة مطالبة بالدستور، ولقيت دعمًا من مشايخ الأزهر ورؤساء الأقباط والعمد في الأرياف. وفي تغيير حكومي لاحق، أصبح عرابي وزيرًا للجهادية وأقر المبدأ الدستوري، في الوقت الذي استقطبت فيه الحوادث اهتمامًا دوليًا: عثمانيًا بتشجيع عرابي، وأوروبيًا يرصد التطورات، الأمر الذي قاد إلى تهديد بريطاني. وانتهت الثورة بمجابهة مع الأسطول الإنكليزي في معركة التل الكبير، وحكم على قادتها ونفي عرابي

إلى سيلان.

ساهمت ثورة عرابي في بروز ثلاث قوى؛ الجيش والإداريين وقادة المصريين من رجال دين وعمد وأبناء المدن. كان دخول أبناء مصر في الجيش المصري قد تم في عشرينيات القرن التاسع عشر في فترة حكم محمد علي باشا. وتم ذلك بالإكراه بالنسبة إلى الفلاحين الذين ما كانوا يتقبلون الخدمة العسكرية. وفي فترة حكم إسماعيل باشا، أصبح للمصريين الحق في بلوغ الرتب الرفيعة. وتعبر حركة عرابي عن الدور المبكر الذي لعبه العسكريون في الحياة السياسية. أما الإداريون أمثال شريف باشا، فكانوا من أبناء فترة التنظيمات التي أبرزت دور رجال الإدارة في الإصلاحات، وصولًا إلى إعلان الدستور. فضلًا عن ذلك، كانت الثورة عاملًا في تكوّن الرأي العام المصري والمشاعر الوطنية التي ستصبح أكثر جلاءً مع الاحتلال الإنكليزي لمصر.

كان القرن العشرون قد شهد في بدايته انتقال الثورات من أوروبا إلى جوارها وإلى القارات البعيدة. وكانت أفكار الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة لا تزال هي ملهمة الانتفاضات والثورات ضد السلطات الاستبدادية القديمة. وشهدت روسيا أول ثورات القرن العشرين في عام 1905، وانتهت بمجزرة ومهدت لثورة البلاشفة في عام 1917 التي تبنت الاشتراكية بصيغتها الماركسية. وفي عام 1906، شهدت إيران ثورة دستورية كان لرجال الدين دور في توجيهها. وعرفت اسطنبول الانقلاب الدستوري في عام 1908. واندلعت ثورة في الصين قادها صن يات صن، وأعلنت الجمهورية في

عام 1913. وفي عام 1916، أعلنت الثورة العربية الكبرى التي غيرت مصائر المشرق العربي. وفي 1919، قامت الثورة الوطنية المصرية.

لم تكن الثورة مجرد فكرة تعلمتها الشعوب من التجربة الفرنسية، أو التجارب الثورية التي شهدتها أوروبا. ولم تكن مجرد شعارات تنطلق من مبادئ الحرية والمساواة والدستور، ومقالات ترفع ضد الاستبداد. كان لا بدّ من ظهور قوى مجتمعية تتبنى هذه الأفكار والشعارات. كانت المدن التي شهدت انتقال نمط العلاقات الرأسمالية الأوروبية ونشوء طبقة من التجار الوسطاء وأصحاب المصانع التي حلت مكان الحرف التقليدية، تشكل البيئات الحاضنة لدعاة الحرية والدستور.

في ثمانينيات القرن التاسع عشر وتسعينياته، كانت القضية المحورية التي أدت إلى نشوء السياسة باعتبارها نشاطًا اجتماعيًا في المحيط العثماني هي الدعوة إلى الدستور ومناهضة الاستبداد. وتأسس أول حزب سياسي عثماني هو «تركيا الفتاة» للمطالبة بعودة الدستور الذي عطل في عام 1877. أما في مصر بعد إخفاق ثورة عرابي والاحتلال الإنكليزي، نشأت السياسة حول المسألة الوطنية، فإن أول حزب سياسي كان «الحزب الوطني» الذي جاء تعبيرًا عن ولادة الوطنية المصرية.

ينم تفحص أصول أولئك الذين كانوا نواة التكوينات الحزبية السياسية عن انضمام شرائح جديدة إلى عالم السياسة الحديث النشأة. فهناك الإداريون الذين أصبحوا خارج الخدمة في الدولة، والذين يحملون فكر التنظيمات التحديثي الذي أضحى بمثابة

المرجع، ثم المتحدرون من الطبقات العليا بما في ذلك أمراء السلالتين الحاكمتين في اسطنبول والقاهرة، الذين تدفعهم إلى تبني الشعارات الإصلاحية (الثورية) القناعات بضرورة التحديث لإنقاذ الدولة من الاستبداد، أو بسبب فقدان الحظوة. إلا أن النسبة الكبرى من أعضاء «تركيا الفتاة» أو «الحزب الوطني» في مصر فكانت من المتعلمين الذين حصلوا تعليمهم في المعاهد التي افتتحت في حقبة التنظيمات، وكان هؤلاء العصب الأساسي للحركة السياسية المتنامية في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، ويضاف إليهم الضباط في المؤسسة العسكرية.

(2)

كان قادة الرأي أصحاب المحاولات الفكرية والأدبية والسياسية يتحدرون من أسر دينية، أمثال رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي اللذين فرا من الاستبداد الحميدي إلى مصر، أو من أبناء الفئات الوسطى من تجار وملاكين، إلا أن الأمر اللافت أن هذه الحركة الفكرية السياسية المطالبة بعودة الدستور ومناهضة الاستبداد ضمت أبناء من الطوائف المسيحية المارونية والأرثوذكسية والكاثوليكية، فضلًا عن انخراط أفراد من الأقباط في هذه الحركة، وهو ما لم يظهر جليًا إلا مع اندلاع ثورة عام 1919.

يرجع انخراط المسيحيين في النشاط السياسي إلى إعلان الدستور نفسه في عام 1، حيث انتخب إلى مجلس المبعوثان ممثلون عن الطوائف المسيحية واليهودية. وأضحى

اللبناني خليل غانم، عضو مجلس المبعوثان، عضوًا ناشطًا في حزب «تركيا الفتاة»، وأسس في باريس مجلة تعكس أفكار هذه الحركة السياسية إلى جانب صحائف أخرى كانت تصدر آنذاك.

انبثق من «تركيا الفتاة» حزب «الاتحاد والترقي» الأكثر تنظيمًا وسرية وراديكالية. كان أحد أبرز قادة هذا التنظيم التركي أحمد رضا الذي تبنى أفكار الوضعية الفرنسية من دون مواربة. وكان من بين المؤلفات التي كتبها رسالة بعنوان **الجندية والواجب** يشير فيها إلى دور الجيش في التغيير المنشود[(517)]. وبالفعل، انتشرت خلايا «الاتحاد والترقي» في صفوف الجيش العثماني. وفي 8 تموز/ يوليو 1908، تمرّد الضباط في مدينة سالونيك، وطالبوا بعودة العمل بالدستور. وسرعان ما انتشرت أصداء الانقلاب في أرجاء الدولة العثمانية، ورضخ السلطان الذي سيبعد عن العرش بعد ثمانية شهور.

اعتبر الانقلاب الدستوري بمنزلة ثورة فرنسية كبرى في الدولة العثمانية، وانتشرت أصداؤه في كل الولايات ومصر، وكان من آثاره المباشرة إطلاق حرية القول، فصدرت مئات الصحف في كل المدن في سورية ولبنان وفلسطين، وصدرت المقالات المرحبة في مصر. وجرت انتخابات النواب إلى مجلس المبعوثان، ما أدى إلى إطلاق حركة سياسية، وبعث الأكراد والعرب والأرمن بممثليهم إلى اسطنبول. ووضعت الآمال العريضة على عهد الحرية والثورة الذي أثار الأمل بنهضة الأمة العثمانية ولحاقها بركب العصر. وبدت الشعوب التي تتكون منها الدولة العثمانية موحدة في تأييد الانقلاب، ولدينا في

كتاب **عبرة وذكرى** لسليمان البستاني شهادة على الآمال التي أطلقها الانقلاب الدستوري[518].

إن نقطة انطلاق البستاني هي الدستور الذي يقطع بين الماضي الاستبدادي وبين إعادة بناء الدولة العثمانية وفق برنامج عصري يشخص المشكلات التي تعانيها الدولة، والمهمات الملقاة على عاتق القادة الجدد لجهة إصلاح الإدارة، واستغلال موارد الدولة وطاقاتها. ويرسم البستاني خطة يمكن أن تفضي خلال ربع قرن من الزمن إلى جعل الدولة العثمانية قوة كبرى تضاهي دول أوروبا. كان البستاني عثمانيًا ملتزمًا، ولهذا رأى أن تصبح التركية اللغة الرسمية انسجامًا مع وحدة الدولة. أما روحي الخالدي الذي يستعيد ظروف الانقلاب والتحضيرات التي أدت إليه يرى في كتابه الذي أصدره في إثر إعلان الدستور (الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة) أن الانقلاب ثورةٌ كبرى للحرية والدستور[519].

أطلق الانقلاب الدستوري الحياة السياسية في كافة أرجاء الولايات العثمانية وصولًا إلى مصر. وجاء قانون الجمعيات الليبرالي في عام 1909 ليشرع إنشاء الأحزاب وإصدار الصحف والمجلات، إلا أن الانقلاب شرع من جهة أخرى دور العسكر في الحياة السياسية، ومهد للدور الذي سيلعبه الجنرال مصطفى كمال أتاتورك في رسم مستقبل تركيا.

عبّر إعلان الدستور عن الصيحة الأخيرة للفكرة العثمانية. وكان منظرو الانقلاب

يريدون رؤية الدولة العثمانية قطبًا شرقيًا بمواجهة أوروبا، وأرادوا في الوقت نفسه أن تتبنى الدولة مفاهيم الحرية والمساواة، أي تبني أفكار التنوير الليبرالية. هذا ما عبرت عنه «جمعية الاتحاد والترقي». إلا أن مناصري الانقلاب الذين كانوا ينتمون إلى قوميات وتيارات متباينة، سرعان ما ظهرت الاختلافات بينهم، خصوصًا أن الحوادث المتسارعة في عاصمة الدولة أفضت إلى وقوع السلطة في أيدي أصحاب النزعة الطورانية (التركية) الذين أدت سياساتهم إلى بروز النزعات القومية العربية والأرمنية والكردية.

كان الانقلاب الدستوري في عام 1908 لحظةً مفصلية في التاريخ التركي – العثماني وتاريخ المشرق العربي؛ إذ أزال آخر مظاهر الحكم الأوتوقراطي. وعلى الرغم من مواقف التأييد الصادقة التي استقبل بها، والآمال التي عقدت عليه لإحياء مؤسسات الدولة، كان بمنزلة الخطوة قبل الأخيرة في نهاية الدولة العثمانية.

أخذ الانقلاب الدولة العثمانية إلى مصيرها، ولم يكن الإجماع على إقامة حكم دستوري والتخلص من الحكم الحميدي الاستبدادي إلا نقطة الانطلاق لانفصال المصائر بين الشعوب التي انضوت تحت سلطة الدولة العثمانية، وكانت الحرب العالمية الأولى علامةً على نهاية الإمبراطوريات القديمة، العثمانية والروسية والنمساوية، وإطلاق يد القوى الاستعمارية الجديدة، خصوصًا بريطانيا وفرنسا، في السيطرة على الأقاليم التي كانت تابعة للدولة العثمانية، وبروز القوميات والحركات الوطنية التي

أخذت على عاتقها نزع الاستعمار. وكان إعلان الثورة العربية التي أطلقها الشريف حسين من مكة في عام 1916 أبرز حدث تمخض عن الانقلاب الدستوري والحوادث التي تلته.

لم تبدأ النزعة العروبية مع تشكيل «جمعية العربية الفتاة» التي ولدت ردة فعل على «تركيا الفتاة»، ولا ترجع أسسها إلى كتابات النهضويين من أمثال بطرس البستاني والطهطاوي فحسب، بل إلى حقبة أبعد في الزمن. ويجدر أن نعود إلى عصر المماليك (1250 – 1516) الذين بسطوا دولتهم في مصر وبلاد الشام والحجاز. ففي ظل حكم الجركس والترك الغرباء، منح العلماء من أبناء البلاد السلطة القضائية وقيادة المجتمع الأهلي. في تلك الآونة، جمع التراث العربي الديني واللغوي واشتهرت المجاميع والموسوعات التي لخصت علوم العرب واللغة العربية في أبواب العلم والمعرفة المتفرقة. وبانتقال السلطة إلى العثمانيين، كان تمايز العرب عن الأتراك واضحًا في التقاليد الفقهية والأدبية، وفي عدم الانضواء في نظام العلماء العثماني. وفي القرن الثامن عشر، استعاد العلماء في بلاد الشام ومصر نفوذهم المحلي الاجتماعي والفقهي، واستعادت العربية الفصحى دورها باعتبارها أداة في ترجمة الأناجيل وتدوين المعاجم اللغوية.

في نهاية القرن التاسع عشر، كانت فكرة كيان عربي واحد وأمة عربية واحدة قد وجدت التعبيرات عنها في أعمال واتجاهات متفرقة، نجدها في أعمال النهضويين

اللبنانيين، ما دامت العروبة حتى ذلك الوقت تعني المدى الذي يشمل بلاد الشام. وكانت العروبة دعوة لعدد من الناشطين المسيحيين أمثال نجيب العازوري صاحب كتاب **يقظة الأمة العربية** سبيلًا للتخلص من التركية والعثمانية. إلا أن الفكرة رُفدت برافد قوي تمثل بالإصلاحية الإسلامية. صحيحٌ أن الإصلاحيين من أمثال محمد عبده ورشيد رضا جعلوا إصلاح التفكير الإسلامي وملاءمته العصر أولوية في جهودهم، إلا أن الإصلاحية كانت قد نشأت في الفضاء العربي السوري المصري. ومع عبد الرحمن الكواكبي، صارت فكرة دور عربي في الإصلاح الإسلامي أشد بروزًا، وكان رشيد رضا قد انخرط بشدة في القضية العربية في عشرينيات القرن العشرين.

شهدت السنوات القليلة التي أعقبت الانقلاب الدستوري تطورات متسارعة في ظل عدم استقرار السلطة في اسطنبول التي شهدت انقلابات عسكرية متتابعة[(520)]، وتكونت فيها وفي داخل الجيش جمعية «العهد» التي ضمت ضباطًا عربًا تجمعهم فكرة إنشاء كيان قومي عربي. وبرز آنذاك اللواء عزيز المصري الذي أصبح مرجعًا للضباط العرب، والذي حكم عليه بالإعدام قبل أن يرحل إلى مصر. في تلك الأثناء، تكونت جمعية «العربية الفتاة» التي ضمت سوريين ولبنانيين وفلسطينيين. وجاء إعدام عشرات من أعضاء هذه الجمعية في بيروت ودمشق ليكرس الانشقاق عن العثمانية. عبّر ذلك كله في سنوات معدودة عن تبلور متسارع لفكرة إقامة كيان سياسي يضم العرب، إلا أن الثورة العربية التي كانت نتيجة هذه النشاطات، كانت أيضًا نتيجة تخطيط بريطاني في

ظل اندلاع الحرب العالمية الأولى، وتعكس مراسلات الحسين - مكماهون وعود الحلفاء بإقامة مملكة عربية عاصمتها دمشق بعد نهاية الحرب وهزيمة الدولة العثمانية.

كان الشريف حسين المنفي إلى اسطنبول خوفًا من طموحاته قد رجع إلى مكة بعد زوال حكم السلطان عبد الحميد الثاني، ليصبح مجددًا شريف مكة. كان بهذه الصفة، ونظرًا إلى انتسابه إلى آل البيت، أبرز شخصية عربية ذات مقام ديني معنوي رفيع. لم يكن الحسين على وفاق مع سادة اسطنبول الجدد، وعارض مد خط قطار بين المدينة المنورة ومكة المكرمة، يسهل إخضاع مكة عسكريًا، ويحرم أبناء القبائل من الاستفادة من قوافل الحج. ونصح حكام اسطنبول بعدم خوض الحرب ضد الحلفاء، ولعلها نصيحة صادقة، إلا أنه بذلك حرر نفسه من المشاركة في هذه الحرب، وسمح له موقفه هذا بإجراء مفاوضات سرية مع المندوب الإنكليزي المقيم في القاهرة.

(3)

حظيت الثورة التي أعلنت في تموز/ يوليو 1916 بتأييد أوساط عربية واسعة. فإضافةً إلى انضمام أعضاء «العربية الفتاة» الذين جاءوا من سورية، سهلت القوات الإنكليزية وصول الضباط العرب الذين وقعوا في أسرها إلى مكة ليعملوا في قيادة الجيش الذي تشكل بقيادة فيصل، الابن الثالث للشريف حسين. وانضم إلى الثورة اللواء عزيز المصري الذي سرعان ما اختلف مع الشريف حسين العنيد والمتزمت، كما

كسبت الثورة تأييد الإمام رشيد رضا ومحب الدين الخطيب وشخصيات إسلامية بارزة، ما يعني أن أمر «الخلافة» لم يكن شأنًا يعيق الانقلاب على السلطنة في تلك الآونة. وفي مراحل الثورة الأولى، كان كسب ولاء العشائر المنتشرة في الطريق إلى دمشق حاسمًا في تقدم جيش الثورة نحو الشمال، وتمكن الأمير فيصل من دخول دمشق في الأيام الأخيرة للحرب ليعلن انتصار الثورة بتحقيق هدفها في بلوغ عاصمتها الموعودة، إلا أن إقامة المملكة العربية بقيادة شريف مكة فكان طموحًا لا أمل في تحقيقه.

كان الأمير فيصل قد علم بما نصت عليه اتفاقية سايكس - بيكو، بعد أن كشف الشيوعيون الروس بنودها. مع ذلك، كان لا مناص من خوضه المفاوضات مع الفرنسيين والإنكليز في سبيل الحصول على حق تقرير العرب مصيرهم، إلا أن المفاوضات المتعثرة بعد تنصل الإنكليز من وعودهم لم تعد حول المملكة التي كان الشريف حسين ما زال يأمل في إقامتها، وإنما حول سورية التي أصر الفرنسيون على وضعها تحت الانتداب. وفي عامي 1919 و1920، كانت قيادة فيصل تتعثر أمام ضغوط فرنسا وتناقضات القوى التي تشكلت منها الثورة. وآثر الفلسطينيون مغادرة دمشق والعودة إلى بلادهم لمجابهة الخطر الصهيوني، كما عاد العراقيون إلى بلدهم بعد اندلاع المجابهات مع الإنكليز، ورضخ فيصل لإعلان المؤتمر السوري العام استقلال سورية وتنصيبه ملكًا، الأمر الذي أثار غضب والده، كما أثار حفيظة الإنكليز

والفرنسيين على السواء.

لم تمض إلا ثلاثة شهور حتى اضطر فيصل إلى خوض معركة غير متكافئة مع الفرنسيين بقيادة الجنرال غورو في موقعة ميسلون (تموز/ يوليو 1920) بالقرب من دمشق. لم تستمر المعركة إلا ساعات قليلة قبل أن يطلب إليه الفرنسيون مغادرة دمشق. وخلال العقود اللاحقة، أصبحت معركة ميسلون رمزًا لمقاومة الاستعمار وعنوانًا لهزيمة مشروع الدولة العربية الواحدة أمام مؤامرات الغرب.

أخفقت الثورة في إقامة المملكة العربية، مقارنة بما حققه مصطفى كمال أتاتورك الذي استطاع أن يعيد بناء الجيش وأن يؤسس الجمهورية التركية الحديثة. ورث إمبراطورية متداعية لكنها تملك تراثًا عريقًا، خصوصًا تراث عصر التنظيمات الذي أنشأ إدارة ونظام تعليم وقضاء. وبالمقارنة، لم تجد الثورة في سورية شيئًا يذكر من بنى الدولة، فلا جيش منظم تُجابَه به قوات الاحتلال، ولا بنية إدارية سوى مجلس إدارة الولاية. والشيء الوحيد الذي حصدته من عصر التنظيمات هو انتشار التعليم الذي كان من نتائجه ظهور نخبة من المتعلمين الذين كان عليهم لو أرادوا أن يتابعوا تحصيلهم أن يتوجهوا إلى اسطنبول للحصول على شهادات الحقوق أو الطب، أو الانتظام في السلك العسكري.

كرست الثورة العروبة التي كانت في بدايات القرن العشرين فكرة يعبر عنها جيل من المتعلمين الذي يكتب المقالات ويصيغ تصورات دولة تضم العرب في المشرق.

وخلال السنوات الأربع بين انطلاق الثورة وإخفاقها في تحقيق مشروعها، أصبحت العروبة فكرة جامعة بعد انهيار العثمانية. وأمكن الثورة أن تبلور القيادات التي ستتولى العمل الوطني في المشرق خلال ما يزيد على ثلاثة عقود قادمة، والتي اكتسبت مشروعيتها من مشاركتها في الثورة أو الانتساب إليها.

كانت هذه القيادات ذات تكوين مزدوج؛ إذ تأثرت بالانقلاب الدستوري وأفكار الحرية والمساواة من جهة، وبالأفكار الإصلاحية التي صاغها محمد عبده ورشيد رضا من جهة أخرى. وكانت هذه العروبة ذات البعد الإصلاحي بديلًا عن العثمانية التي كانت تنهار تحت ضربات الكمالية التي لم يكن لها تأثير يذكر في المحيط العربي المشرقي، ليس لأن العروبة نهضت على العداء للطورانية والتتريك فحسب، بل لأن المشروع العلماني الكمالي المتشدد كان يتناقض مع البعد الإصلاحي الإسلامي الذي تبنته العروبة. وفي خلال النصف الأول من القرن العشرين، شهدنا إسلامًا «متسامحًا» و«منفتحًا» متحررًا من التقاليد يعيد صوغ دور العرب في التاريخ الإسلامي في الوقت نفسه الذي يلبي فيه نداء العصر.

قاد الجيل الذي شارك في الثورة العربية وتأثر بدعوتها العروبية الحياة السياسية في بلدان المشرق العربي. ففي العراق، نصب فيصل ملكًا وتولى الضباط الذين رافقوه في سنوات الثورة الحكم حتى الانقلاب العسكري في عام 1958، وكان العراق قد شهد ولادة الحياة البرلمانية، وتمكن من تحقيق ما يشبه الاستقلال في إثر معاهدة عام 1933.

وفي سورية، قاد الجيل الذي شارك في الثورة البلاد نحو الاستقلال في عام 1943، واستمر في إدارة الحياة البرلمانية المتعثرة حتى إعلان الوحدة في عام 1958. وإذا كان الأردن نتاجًا للعروبة الهاشمية، فإن لبنان المستقل الذي صاغ «الميثاق الوطني» هو أيضا سليل العروبة التي أطلقتها الثورة العربية.

ستشهد هذه العروبة الإصلاحية والعصرية ضمورها في خمسينيات القرن العشرين أمام نهوض الأيديولوجيات، وبشكل خاص الأيديولوجية القومية العربية الراديكالية.

كانت مصر الإقليم الذي شهد النهضة في النصف الأول من القرن التاسع عشر قد تعرض للتدخلات الأوروبية المبكرة التي رسمت مصيره عدة أجيال مقبلة. فبعد خروج قوات إبراهيم باشا من سورية ولبنان قسرًا في عام 1848، وتقليص عديد الجيش إلى ثمانية عشر ألف عنصر فقط، شهدت مصر بعد عشر سنوات شق قناة السويس، المشروع القاري الذي سيربط اقتصاد مصر بالشركات والبنوك الأوروبية. وبعد دخول القوات الإنكليزية مصر في عام 1882، كان أول ما شرعه الخديوي توفيق هو حل الجيش المصري وإغلاق المدارس العسكرية.

إذا كانت ثورة عرابي قد عبرت عن تبلور مشاعر المصريين ضد حكامهم من الشركس والأتراك، فإن الاحتلال الإنكليزي أيقظ الوطنية المصرية التي كان أول من صاغها في تيار سياسي الشاب مصطفى كامل الذي تابع دراسة الحقوق في باريس في عام 1884. وكان ينشط في هذه الوطنية المصرية المنفيون الأتراك من جماعة «تركيا

الفتاة»، واشتهر مصطفى كامل بوصفه كاتب مقالات في جريدة **المؤيد**، ونشر في عام 18 كتابه **المسألة الشرقية**، قبل أن يؤسس جريدة **اللواء** في عام 1900. وقبل وفاته بعام، أي في عام 1907، أسس الحزب الوطني الذي يدعو إلى استقلال مصر.

بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، وجد عدد من الساسة وقادة الرأي المصريين أن الوقت حان للمطالبة باستقلال مصر، وتشكيل وفد يمثل الأمة إلى مؤتمر الصلح في باريس لعرض قضية الاحتلال الإنكليزي وعرض مطالب المصريين. وكان سعد زغلول (1858 – 1927) على رأس هؤلاء السياسيين، وهو ابن شيخ قرية في محافظة كفر الشيخ (الدلتا). درس في الأزهر وعمل مع الإمام محمد عبده في جريدة **الوقائع المصرية**. فُصل من وظيفة معاون بنظارة الداخلية بتهمة المشاركة في ثورة عرابي. وتمثل سيرته الصعود الحثيث لأحد أبناء الطبقة الوسطى، الذي أصبح قريبًا من الطبقة الحاكمة وشغل المناصب القضائية والوزارية في الوقت نفسه الذي كان فيه قريبًا من الأوساط الفكرية. دافع في بداية القرن عن صديقه قاسم أمين بعد نشره كتاب **تحرير المرأة**، كما شارك في تأسيس الجامعة المصرية. وعلى مشارف الستين من العمر، سيصبح محط أنظار المصريين، بل سيتحول خلال سنواته الأخيرة إلى زعيم الأمة المصرية من دون منازع.

كان سعد زغلول على رأس المجموعة التي تشكلت باسم الوفد المصري إلى مؤتمر الصلح في باريس؛ وإذ رفضت السلطات الإنكليزية منح الوفد تأشيرات سفر فإنه عمد

مع رفاقه إلى جمع توكيلات من المصريين، الأمر الذي دفع السلطات الإنكليزية إلى اعتقال أعضاء الوفد ونفيهم إلى جزيرة مالطة. وفي اليوم التالي للنفي، في 8 آذار/ مارس 1919، اندلعت الاحتجاجات التي بدأت بتظاهرات طلبة مدرسة الحقوق التي انضم إليها طلبة المدارس ثم التحق بها في الأيام التالية طلبة الأزهر. وفي اليوم الخامس لاندلاع الثورة، نزلت الطالبات والنساء إلى الشارع للمشاركة في التظاهر، والتحق بالثورة عمال الترام معلنين الإضراب والبريد والجمارك والمطابع وصولًا إلى العاملين في الإدارة والمصالح الحكومية. انتقلت الثورة من المدن إلى الأرياف، فعمل الفلاحون على قطع سكك الحديد ومهاجمة أقسام الشرطة والقوات العسكرية الإنكليزية. وشارك الأقباط مشاركة فاعلة في التظاهرات والثورة التي استمرت شهرًا كاملًا قبل أن يفرج عن سعد زغلول ورفاقه ويُسمح لهم بالسفر. إلا أن المفاوضات لم تسفر عن نتائج، فعاد الوفد إلى مصر لمتابعة النضال. وفي آخر ديسمبر 1919، نُفي سعد زغلول مجددًا إلى جزر سيشل 22 شهرًا قبل أن يفرج عنه ورفاقه. في هذه الأثناء، أصدرت إنكلترا إعلانًا ينص على إنهاء «الحماية» والاعتراف بمصر دولة مستقلة ذات سيادة، وإلغاء الأحكام العرفية، محتفظةً بالسيطرة على قناة السويس، وبحماية مصالح الأجانب والأقليات [521].

في نيسان/ إبريل 1923، أعلن الدستور المصري الذي وضعته لجنة مكونة من ثلاثين شخصية من أهل الرأي، نص على أن الأمة مصدر السلطات، وأن المصريين

متساوون أمام القانون، كما نص الدستور على حرية العقيدة والرأي. وبموجب الدستور، ينتخب المصريون مجلسًا نيابيًا من غرفتين. وفي مطلع عام 1924، أجريت أول انتخابات برلمانية فاز من خلالها حزب الوفد بأغلبية المقاعد ودعي سعد زغلول إلى تشكيل الحكومة.

لم تحقق ثورة 1919 الاستقلال الناجز، لكنها كسبت الدستور الذي أطلق الحياة السياسية في مصر، فظهرت الأحزاب التي تنافست للوصول إلى البرلمان وتشكيل الحكومات. وتمكنت الأحزاب السياسية برئاسة الوفد الذي يتزعمه مصطفى النحاس بعد رحيل سعد زغلول، إلى توقيع المعاهدة مع إنكلترا في عام 1936 التي انتزعت من سلطات الإنكليز حماية الأجانب، وأزالت المحاكم المختلطة وألغت صندوق الدين الذي أنشئ زمن الخديوي إسماعيل. كما نصت المعاهدة على انسحاب الجيش الإنكليزي إلى منطقة القناة، الأمر الذي لم يحدث إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. ونصت المعاهدة أيضًا على زيادة عدد الضباط المصريين في الجيش، فانتسب إلى الكلية الحربية مصريون من غير أبناء الأسر العليا، وكان بين المصريين الذين انتسبوا إلى الكلية الحربية (1936 – 1937) أولئك الذين سيكونون مجموعة الضباط الأحرار التي ستنفذ الانقلاب العسكري في 23 تموز/ يوليو 1952.

كانت ثورة 1919 من صنع النخب المدنية السياسية والثقافية، وكان التعبير عن صعود فئات اجتماعية نتاج التحولات الاقتصادية في مصر، وكانت نتائج الثورة

الاجتماعية والثقافية أبعد أثرًا؛ إذ شهدت مصر في خلال العقود الثلاثة التي أعقبت الثورة وإعلان الدستور مرحلة ليبرالية تجلت في الأفكار السياسية ونهوض الحياة الثقافية والفنية. وأضحت جامعة القاهرة (أسست في عام 1908) التي استعانت بكبار الأساتذة الأوروبيين في الميادين كلها، خصوصًا في الإنسانيات، جامعة العالم العربي التي يفد إليها طلاب العلم من الأقطار كلها. وأدّى أحمد لطفي السيد وطه حسين دورًا في إعطاء جامعة القاهرة المكانة التي حظيت بها، إلا أن النهوض الثقافي لا يقتصر على الجامعة؛ إذ أدت الصحافة المصرية والمجلات الثقافية التي كانت تصدر في القاهرة من **الهلال** إلى **المقتطف** إلى **الرسالة** دورًا تنويريًا امتدت إشعاعاته إلى سائر العالم العربي، وأصبحت مصر رائدة الثقافة والآداب والفنون العربية.

غيرت ثورات بداية القرن وجه العالم العثماني – العربي، وطوت صفحة السلطنة من دون أن تحقق واحدة من هذه الثورات أهدافها كاملة؛ لم تنجز الثورة الدستورية نهضة الدولة العثمانية، ولم تحولها إلى دولة برلمانية تعددية. مع ذلك، أنهت عمليًا الدولة السلطانية التي أعلن وفاتها مصطفى كمال أتاتورك، كما أطلقت الحياة السياسية وكانت سببًا في بروز القوميات وصراعها المستميت في سبيل تحقيق هوياتها وكياناتها ودولها. ولم تستطع الثورة العربية أن تنشئ المملكة العربية الموعودة، لكنها كرست الهوية العربية التي استقطبت خلال نصف قرن على قيامها عالمًا ممتدًا من العراق شرقًا إلى موريتانيا على شواطئ الأطلسي، ولم تحقق الثورة المصرية الاستقلال الناجز، لكنها جعلت من

مصر دولة دستورية رائدة في محيطها العربي.

تساهم الثورات في ظهور قوى مجتمعية صاعدة، كما تساهم في تجاوز الماضي وإطلاق الأفكار الجديدة. تحولت تركيا إلى العلمانية واختارت مصر الليبرالية في ظل الملكية. وتحول المشرق إلى العروبة الإصلاحية، إلا أن ذلك لم يكن نهاية المطاف أمام بروز التيارات الأيديولوجية القومية والاشتراكية والإسلامية.

الفصل السادس
الأيديولوجيا

(1)

أدت الحرب العالمية الأولى إلى طي صفحة عوالم قديمة كانت لا تزال تسعى إلى المواءمة بين أسسها التقليدية وبين حداثة النظم السياسية. وبنهاية الحرب في عام 191، انهارت ثلاث منظومات ما فوق قومية تمد جذورها في تاريخ قديم: الإمبراطورية النمساوية الهنغارية والقيصرية الروسية والسلطنة العثمانية. كانت الإمبراطورية النمساوية الهنغارية تشغل وسط أوروبا، وساهمت في وقت مبكر في النهضة الأوروبية، بل كانت في صلب الحداثة الأوروبية، إلا أنها كيان سياسي قاومت ما شهده غرب أوروبا من بزوغ القوميات في إثر الثورة الفرنسية، وفي إثر ما حققته ألمانيا وإيطاليا من وحدة قومية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وفي نهاية الحرب العالمية الأولى، انفرط عقد الإمبراطورية، ما أسفر عن بروز أكثر من عشرة كيانات إثنية وسياسية.

كانت القيصرية الروسية دولة توسعية، ومنذ مطلع القرن الثامن عشر انتهج بطرس الأكبر سياسة تحديث على النمط الغربي وفاقم النزعة التوسعية القيصرية، خصوصًا على حساب الدولة العثمانية. ولم يؤثر الإمعان في تحديث الجيش ولا العمران في الطابع

الريفي للأقاليم الشاسعة من روسيا، التي تخضع روحيًا للكنيسة الأرثوذكسية ذات الطابع الصوفي. وقبل نهاية الحرب، تمكن البلاشفة، حزب فلاديمير لينين، من القيام بثورة أسقطت النظام القيصري ليحل مكانه النظام الشيوعي. وأول ما بادرت إليه القيادة الثورية كشف المخططات الإمبريالية (بريطانيا وفرنسا) التي تسعى إلى استعمار الشعوب بعد كسب الحرب، فكشف البلاشفة اتفاقيات سايكس – بيكو السرية، ورفعوا شعار حق الشعوب في تقرير مصيرها. وأقام الشيوعيون الروس دولة اتحادية متعددة الجنسيات والشعوب والأديان.

تبنى بلاشفة روسيا الأفكار الشيوعية بحسب المفكر الألماني كارل ماركس، وصاغوا عقيدة سياسية سموها النظرية الماركسية – اللينينية. وكانت الثورة الروسية في عام 1917 حدثًا غير مسبوق، فالثورة الاشتراكية كان ينتظر أن تظهر في بلد صناعي مثل ألمانيا، وليس في روسيا الفلاحية والمتأخرة. وعلى عكس ما حدث في الإمبراطورية النمساوية – الهنغارية التي انفرط عقدها، فإن القيادة الشيوعية في روسيا خاضت حربًا من أجل إعادة إخضاع البلدان والأقاليم التي كانت تحت سيطرة القيصرية. في المقابل، عمد البلاشفة إلى تدمير منهجي للبنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة من أجل إقامة نظام اشتراكي لم تعرفه الإنسانية من قبل.

أدت الحرب العالمية إلى انهيار الدولة العثمانية ذات الجذور القروسطية، والتي سعت – كما تقدم – إلى تبني تحديث العسكرية والإدارة والتعليم من أجل الحفاظ على وحدة

الدولة، إلا أن جهود التحديث لم تفلح في رأب الصدع الذي أصاب بنى السلطنة. وكما حدث في الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية التي تجزّأت إلى كيانات إثنية وانبثق عن انهيارها قيام دول تستند إلى أسس قومية، فإن الدولة العثمانية تفتت وانبثق عن انهيارها قيام كيانات سياسية تستند هي الأخرى إلى أسس قومية. وشهدت تركيا الحديثة ما شهدته روسيا من تدمير منهجي للبنى المؤسساتية الموروثة، خصوصًا مؤسستي السلطنة والخلافة. وعلى غرار البلاشفة الذين تبنوا الاشتراكية بصيغتها الماركسية ذات المنشأ الأوروبي، فإن الجمهورية التركية تبنت العلمانية الصارمة ذات المنشأ الغربي.

مع ذلك، لا يمكن أن نساوي بين تبني البلاشفة للنظرية الاشتراكية وتبني مصطفى كمال قائد تركيا الجديدة للعلمنة. فليست العلمنة نظرية أو بناءً أيديولوجيًا بقدر ما هي مسار تراكمي عرفته أوروبا منذ القرن السابع عشر يهدف إلى نزع هيمنة الدين عن السياسة والمجتمع والقانون. أما الاشتراكية بصيغتها الماركسية اللينينية فتحولت إلى أيديولوجيا، أو منظومة عقائدية، تسعى إلى الانتشار والتوسع من خلال نقل الأنموذج إلى بلدان أخرى.

أدى انتصار الثورة في روسيا وهدم بنيان القيصرية إلى انتشار الأفكار الاشتراكية في أنحاء العالم. إلا أن الدولة السوفياتية التي أسسها البلاشفة في روسيا عمدت إلى تأسيس ما عرف بالشيوعية الدولية «الكومنترن»، من أجل نشر الفكر الاشتراكي لمقاومة الرأسمالية، وتأسيس أحزاب شيوعية على غرار الحزب الشيوعي الروسي

(السوفياتي) في دول العالم وأممه.

عمدت قيادة الكومنترن إلى توجيه مبعوثين إلى مصر وفلسطين من أجل تأسيس خلايا شيوعية. وكانت الأفكار الاشتراكية بتأثير الثورة الروسية قد استهوت بعض الناشطين كما حدث في لبنان؛ إذ أسس بعض العمال والمتعلمين «حزب الشعب» وأصدر مجلة باسم **الإنسانية** في عام 1924، إلا أن ارتباطه بالكومنترن لم يحدث إلا في عام 1927، فبدل «حزب الشعب» باسم «الحزب الشيوعي»، واندمج الشيوعيون اللبنانيون والسوريون في منظمة واحدة. وفي الفترة نفسها، أُسست في العراق خلايا شيوعية لم تتخذ اسم الحزب الشيوعي حتى عام 1935. أما في مصر فعرفت الخلايا الشيوعية الذروة حيث نشطت في أوساط العمال والطلاب والطبقات الكادحة، إلا أن الشيوعيين المصريين بقوا منظمات متخاصمة.

في الخمسينيات، شارك الشيوعيون في الانتخابات النيابية في لبنان وسورية. وكانت التجربة الوحيدة التي شارك فيها الشيوعيون في السلطة بين عامي 1958 و1963 في العراق، في ظل حكم عبد الكريم قاسم بعد إطاحة الملكية، إلا أن الشيوعيين تعرضوا للملاحقة والتصفية بعد الانقلاب الذي قاده حزب البعث في عام 1963. كما تعرضوا للملاحقة والاعتقال في سورية ومصر في ظل عهد الوحدة. وقدم الشيوعيون تضحيات، وتعرض قادة أحزابهم للتصفية؛ فقد أعدم «فهد»، القائد الشيوعي العراقي، في عام 1949، وتمت تصفية فرج الله الحلو اللبناني في دمشق في عام 1959. في العام

نفسه، اغتيل القائد الشيوعي المصري شهدي عطية الشافعي. وفي عام 1971، أعدم رئيس الحزب الشيوعي السوداني عبد الخالق محجوب في الخرطوم.

(2)

تعتبر الأحزاب الشيوعية العربية أول الأحزاب ذات الطبيعة الأيديولوجية الصارمة، بينما كانت الأحزاب الوطنية في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته أقرب إلى النوادي السياسية. وميزت السرية والترابية الأحزاب الشيوعية التي كانت قد ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بسياسات وتوجيه الاتحاد السوفياتي. وفي فترة النضال ضد الفاشية في سنوات الحرب العالمية الثانية، توسعت الشيوعية العربية وحصدت أتباعًا، خصوصًا في الأوساط النقابية، فضلًا عن أوساط الطلاب والمتعلمين. إلا أن شعبية الأحزاب الشيوعية تعرضت لأول انتكاسة بعد تقسيم فلسطين في عام 1948، واعتراف الاتحاد السوفياتي بإسرائيل.

ترافق ذلك مع ظهور التيارات القومية العربية من حزب البعث إلى حركة القوميين العرب ثم صعود الناصرية. وخلال الخمسينيات من القرن العشرين، كان الصراع الأيديولوجي يتمثل بالصراع القومي الشيوعي. وعلى الرغم من تبني القومية العربية بجناحيها البعثي والناصري للاشتراكية والتحالف مع الاتحاد السوفياتي، فإن استئصال الشيوعية لم يهمد، لا في مصر الناصرية حيث حل الحزب الشيوعي نفسه، ولا في

العراق حيث انزلق الحزب الشيوعي إلى الكفاح المسلح ثم الاستسلام لنظام حزب البعث. أما في سورية، فقد دُجِّن الحزب الشيوعي الرسمي في إطار الجبهة الوطنية، بينما قضى المنشقون حياتهم في السجون.

للشيوعية العربية تاريخ آخر. فبعد عام 1967 والهزيمة العسكرية، برزت ملامح يسار ماركسي متأثر بالحركات الشيوعية الانشقاقية عن الاتحاد السوفياتي، من الثورة الثقافية الصينية إلى الغيفارية في أميركا اللاتينية، إلى حركة المانيفستو الإيطالية إلى الأممية الرابعة التروتسكية. وسمح تصدع الناصرية وترهل الأحزاب الشيوعية العربية ببروز يسار شيوعي غير تابع للاتحاد السوفياتي، عبرت عنه مجموعات منشقة عن الأحزاب الشيوعية، وتبني أطراف من البعث الماركسية كما تبنتها حركة القوميين العرب، وولدت من انفراط عقدها منظمة العمل الشيوعي في لبنان، والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، والجبهة القومية في جنوب اليمن الذي شهد نظامًا شيوعيًا انهار تحت وقع خلافات الرفاق وصراعات القبائل.

قبل انهيار الاتحاد السوفياتي، كانت الشيوعية العربية قد ضمرت وانحسر تأثيرها الأيديولوجي الذي تركته في معاداة الرأسماليتين العالمية والمحلية. وبتحالفها مع الاتحاد السوفياتي، أضحت طرفًا محليًا في الحرب الباردة ومعاداة المعسكر الغربي. وبسبب تراثها المعادي للغرب، وبمعنى أدق المعادي لليبرالية، أصبحت جزءًا من التحالف مع أعداء الأمس من القوميين بل والإسلاميين في الصراع ضد الإمبريالية والصهيونية.

في أوج ازدهارها، كان تأثير الشيوعية الفكري والثقافي أبعد أثرًا من تأثيرها السياسي. فنجد أفكار الصراع الطبقي والعدالة الاجتماعية وتراث الفكر الاشتراكي عند أسماء لمعت في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والآداب.

عند نشوئها في عشرينيات القرن العشرين، بدت الشيوعية العربية جسمًا غريبًا عن مجتمعها وثقافته التقليدية. ولا عجب في أن تكون قد استقطبت في بداياتها أفرادًا من الأقليات الدينية أو العرقية. فالعداء السافر للدين الذي ميّز الشيوعيين الأوائل، والالتصاق بسياسات الاتحاد السوفياتي، والطابع السري الصارم للتنظيم الحزبي، أسباب جعلت من الشيوعيين أشبه بالجمعيات المغلقة على ذاتها قبل أن تكتسب شعبية، خصوصًا في صفوف الطبقات الدنيا والعمال والمثقفين في أربعينيات القرن العشرين.

في أوج ازدهار الشيوعية، كانت أفكار من طراز مختلف تشق طريقها في الوسط العربي، خصوصًا المشرقي، وهي الأفكار القومية المؤسسة على أبعاد تاريخية غير الثقافة والدين. كان للاكتشافات الأركيولوجية دورها في إثارة الانتباه إلى تاريخ سابق للإسلام، إذ لفتت الاكتشافات الفرعونية الطهطاوي فكتب عنها، كما لفتت الاكتشافات الآثارية في سورية ولبنان صحافيين ومؤرخين فكتبوا عن تاريخ سورية، مثلما فعل جرجي يني[(522)] الذي تأثر بالاكتشافات التاريخية والآثارية، فأرجع سورية إلى تاريخ سابق للمسيحية والإسلام.

(3)

سرعان ما أدى اضطراد الاكتشافات الآثارية إلى تبلور تيارات عقائدية وسياسية ترجع أسس الأمم والأوطان إلى فترات مغرقة في القدم. حدث ذلك في العراق حيث استخدم التاريخ البابلي لدعم فكرة العراق الحديث، وحدث ذلك في مصر حيث تبنى عدد من المثقفين البارزين الدعوة إلى مصر فرعونية، لا إسلامية ولا عربية. وأحيا الاستعمار الإيطالي اسم ليبيا القديم في الفترة الرومانية، وربطت تونس الحديثة تاريخها بقرطاج الفينيقية، كما حدث في لبنان حيث أدّى الكشف عن آثار الفينقيين إلى بروز تيار يقول بفرادة لبنان في جواره، وكانت فينيقيا خاصة جزءًا من اللبنانيين المسيحيين الذين وجدوا في الفينيقي مكتشف العالم وجواب الآفاق ورائد التجارة مثلًا للبناني المهاجر والمغامر. لكن بقيت الفينيقية عنصرًا مساعدًا لدعم خصوصية لبنانية، ولم تترجم تيارًا أو حزبًا، وبقيت بين الأدب والأسطورة من شارل قرم إلى سعيد عقل. إلا أن اللبنانية حظيت مبكرًا بمفكر رائد هو ميشال شيحا (1891 – 1954)، السرياني الذي تعود أصوله إلى العراق، والاقتصادي الذي شارك في وضع الدستور اللبناني وتأسيس البورصة، وخلف عددًا من المؤلفات التي تصيغ دور لبنان وطنًا للأقليات. وكان شيحا عضوًا في الطبقة الحاكمة اللبنانية، ولم يفكر في إنشاء حزب، إلا أن أفكاره انبثت في ثنايا تيارات لبنانية كثيرة.

على العكس من ذلك، حظيت الفكرة القومية السورية بداعية ومؤسس لحزب ومفكر من طراز خاص هو أنطون سعادة (1904 - 1949) الذي قفز من أركيولوجيا هنري لامنس في **تاريخ سوريا** إلى الإنسان السوري والقومية السورية. وأنطون سعادة هو ابن المهاجر اللبناني إلى البرازيل خليل سعادة الصحافي الذي عاونه ابنه في تحرير أعداد مجلته التي تتوجه إلى الجالية التي يعرف أفرادها باسم السوريين. وترجع فترة إعداده الأولى إلى سنواته في المهجر، حيث كتب مقالات ضد الاستعمار الفرنسي واتفاقية سايكس - بيكو وإقامة وطن يهودي في فلسطين، وهو يلتقي بذلك مع مواقف العروبيين، إلا أنه أمعن في قراءته التاريخية والفكرية العائدة إلى عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته متأثرًا بالفكر القومي الألماني. وحين عاد إلى بيروت، درس الألمانية في الجامعة الأميركية فترةً وجيزة، وشرع في تأسيس حزبه السوري القومي الاجتماعي في عام 1932 وكان لم يتجاوز بعد الثلاثين من العمر.

يدين الحزب بالولاء المطلق للزعيم المؤسس الذي كان، إلى ثقافته العصامية، يمتلك كاريزما شخصية ساهمت في استقطاب المحازبين. ويقوم الحزب السوري القومي الاجتماعي على مبادئ وأجهزة مستمدة من تجربة القومية الاشتراكية الألمانية. وتستند النهضة السورية التي دعا إليها سعادة إلى تاريخ مغرق في القدم سابق للعرب والإسلام، ولا تقوم على أسس ثقافية أو دينية أو لغوية. وبعيدًا عن البطانات النظرية والتاريخية، فإن سوريا أنطون سعادة هي تعبير عن نزعةٍ عند مسيحي أرثوذكسي يرى

سوريا من منظور كنيسة أنطاكية، وتعبير عن نهوض للمسيحية المشرقية بعد تحررها من الهيمنة اليونانية الإكليركية وتلاشي نظام الملل العثماني. إلا أن دعوة أنطون سعادة لم تكن تنم عن عبث مطلق؛ إذ استندت إلى أساس وحيد هو الجغرافيا المدعومة بأساطير ماقبل التاريخ. وهو أول مسيحي يسعى إلى تأسيس حزب، قبل ميشيل عفلق وجورج حبش.

شارك المسيحيون في لبنان وسورية في الحياة السياسية منذ ما قبل الدستور العثماني، إلا أنهم كانوا جزءًا من الليبرالية العثمانية أمثال سليمان البستاني وخليل غانم، وشاركوا في الثورة العربية وتبنوا شعاراتها. كما شارك المسيحيون في تأسيس الأحزاب الشيوعية، التي كانت تتجاوز القوميات والأديان. لكن سعادة كان التعبير عن الاحتجاج حتى داخل الطائفة الأرثوذكسية التي شهدت تناحرًا بين لاهوتييها وعلمانييها (المدنيين). وبتبنيه العلمانية الصارمة، فإنه كان يتطلع إلى دور للمسيحيين والأقليات عامة، يتجاوز الانتماء الديني، ويتجاوز لبنان الذي تهيمن عليه آنذاك الطائفة المارونية بضمان الانتداب الفرنسي، إلى انتماء أشمل عبر عنه بالأفكار القومية التي عرفتها أوروبا بين الحربين العالميتين.

وجدت دعوته استجابة عند أقليات مسيحية وإسلامية على السواء. وعلى الرغم من علمانيته، فإنه كان شديد العداء لليهود، ونادى بمدرسة «مدرحية» (مادة وروح) تتجاوز المسيحية والإسلام.

دخل الحزب القومي السوري في مغامرات انقلابية عرضت قيادته ومحازبيه للملاحقة والاضطهاد: من انقلاب عام 1949 الذي أدى إلى إعدام المؤسس أنطون سعادة الفوري وتشتت القوميين، إلى اتهام الحزب باغتيال الضابط عدنان المالكي في دمشق في عام 1955، ما أدى إلى ملاحقة أعضائه واعتقال قيادته في سورية، إلى الانقلاب الفاشل في لبنان في عام 1961، والذي قاده نقيب وملازم أول في الجيش اللبناني ما أدى إلى اعتقال قيادة الحزب وكثير من المحازبين. بعد خروجهم من السجن في مطلع السبعينيات، انقسم الحزب الذي شاركت أطرافه في حرب عام 1975 الأهلية. وعلى الرغم من دعوة الحزب السورية، انحصر جل نشاطه في لبنان، خصوصًا بعد الاضطهاد الذي شهده في سورية في عام 1955، ولم يعد يحتل إلا موقعًا هامشيًا في الحياة السياسية.

(4)

خلافًا للتيارات والأحزاب الأيديولوجية، من شيوعية وقومية سورية، فإن القومية العربية حققت إنجاز الوصول إلى السلطة، وفرضت أيديولوجيتها ردحًا طويلًا من الزمن، وهي التي نشأت في فترة ما بين الحربين، تحت تأثير التيارات القومية في ألمانيا وفرنسا. واستفادت من كونها نشأت في ظل العروبة الإصلاحية قبل أن تطيحها في إجراءات انتقامية وممارسات انقلابية.

دمج تاريخ القومية العربية بالعروبة، فقد انبثقت الواحدة من الأخرى وقاسمتها شعارات الوحدة والتحرر من الاستعمار. بل إن أحد أكبر منظري القومية العربية عاش وعمل في ظل الهاشميين في سورية والعراق، وهو ساطع الحصري (1879 – 1968) الذي تعكس سيرته المديدة مجمل التحولات والتطورات التي عاشها العرب خلال قرن من الزمن. والحصري من أصل سوري، ولد في اليمن لأب موظف في الإدارة العثمانية. درس في المدارس التركية وأصبح مديرًا لدار المعلمين في اسطنبول، وانخرط في نشاطات جمعية الاتحاد والترقي. له مقالات مبكرة في الدعوة الطورانية قبل أن ينتقل إلى دمشق في عام 1919، ويشترك في الحكومة العربية بقيادة الملك فيصل، ويصبح وزيرًا للمعارف مثيرًا للاعتراض بسبب قلة اكتراثه بالشأن الديني في مجال التربية. غادر مع فيصل إلى العراق حيث أصبح معاونًا لمدير المعارف، مثيرًا الاعتراضات نفسها. بقي حتى عام 1941 حين نفاه الإنكليز إلى حلب بعد ثورة رشيد علي الكيلاني، لكنه ذهب إلى بيروت ومنها إلى دمشق. وفي عام 1953، أصبح مديرًا للبحوث والدراسات في جامعة الدول العربية. ويمكن أن نعتبر الحصري مفكرًا تربويًا بالدرجة الأولى، مهتمًا بإعطاء مضمون قومي عربي للمناهج التربوية، وهو بذلك ينتمي إلى جيل النهضويين والإصلاحيين الذين كانوا يعولون على التربية في نهضة الوطن والأمة. وتأثيره الفكري أبعد من تأثيره السياسي؛ إذ تبنت أفكاره حركة القوميين العرب، واحتضنه عبد الناصر في القاهرة. وهو منظر قومي وأكثر المفكرين القوميين منهجية، إلا أنه لم يكن مهتمًا بالسياسات الحزبية، أو أن يكون رائدًا لتيار سياسي أو حزبي.

يُعدّ زكي الأرسوزي (1900 – 1968) أحد الذين أرجعوا القومية العربية إلى جذور ما قبل إسلامية ، وكان له دوره المبكر في تأسيس حزب البعث. ولد في الإسكندرون، وناهض الأتراك والفرنسيين، ولجأ إلى حلب ثم دمشق بعد ضم لواء الإسكندرون إلى تركيا، درس في باريس وعمل أستاذًا للفلسفة في دمشق، وخلف الكثير من المؤلفات التي تتضمن فلسفته الرحمانية التي تنظر إلى اللغة العربية باعتبارها مهد القومية ووعاءها أو رحمها، متأثرًا بالفلسفة القومية الألمانية. إلا أن حزب البعث كان اتخذ شكله التنظيمي مع الأرثوذكسي الدمشقي ميشيل عفلق (1910 – 1989) الذي نظر إليه باعتباره فيلسوف البعث، وصلاح الدين البيطار (1912 – 1980) سليل الأسرة الدينية الدمشقية المعروفة.

لا نجد عند عفلق تعريفًا منهجيًا للقومية، فهي حب وانتماء تستمد جذورها من التاريخ والثقافة. فعندما تعي الأمة ذاتها ومكانتها في العالم، وتخلق في الزمن وسائل تحررها من دون أن تستمدها من أي شيء سابق، إلا أن ما ينطوي عليه تفكير عفلق هو الانقلاب أو الثورة وليس الإصلاح والتطور التدريجي. لم يكن له أدبيات تقرأ وتحفظ على غرار سعادة مثلًا، ولم تكن القومية العربية التي تبنتها النخب المشرقية التي تعيش وتعمل في محيط عروبي بحاجة إلى تعاليم، كانت فكرة الوحدة التي تعيد مجد الأمة كافية لاستقطاب المحازبين. نشأ حزب البعث في بيئة ثقافية مشرقية كانت تتصارع فيها الأيديولوجيات، لهذا كان عفلق يناهض في مقالاته التيارات الأيديولوجية الأخرى،

من شيوعية وقومية سورية ولبنانية. ومن هنا، كان فكر البعث يستند إلى بديهيات وشعارات من جهة، وإلى طابع سجالي حكم تناحره مع التيارات الأيديولوجية المناوئة من جهة أخرى.

انبنت القومية العربية، من حيث هي فكرة شمولية، على مقارعة المؤامرة الخارجية، ذلك أن عدم تحقق الأمة ناجم عن الأعداء في الخارج. وكانت إقامة كيان صهيوني في فلسطين كافية للتدليل على المؤامرة التي صنعها الغرب. وككل فكر شمولي، لا بد من أن تؤسس القومية على نفي التنوعات داخل الأمة، وإنكار وجود أقليات إثنية خصوصًا.

ما يميز القومية العربية من العروبة الإصلاحية، ويضعها على درجة واحدة من التيارات الأخرى من شيوعية وقومية سورية، هو تأثرها بالمذاهب الفكرية الغربية. فهي نتاج التحولات الاجتماعية في حقبة الانتداب، وانخراط أبناء الفئات الوسطى والفئات الاجتماعية الدنيا في الحياة السياسية، وانخراط أبناء الطوائف والأقليات الذين لم يجدوا منافذ للدخول في الهيئات الحاكمة، فاختاروا سبيلهم إلى المشاركة في الحياة السياسية من خلال الأحزاب على أمل بلوغ السلطة من خلال الثورة والانقلاب.

تلخصت شعارات القومية العربية أيديولوجيًا في الوحدة العربية والتحرر من الاستعمار وبناء نظام اشتراكي. وما يميزها من العروبة أنها تخلت عن الرافد الإصلاحي الذي ميز العروبيين الذين كانوا تيارًا عريضًا منوع الحساسيات والبرامج

والأفكار. مع ذلك، لم تعلن القومية العربية البعثية أو الناصرية تبنيها العلمانية صراحة، وأبقت علاقتها بالإسلام ملتبسة. وإذا كان عبد الناصر قد أعلن أن مصر تنتمي إلى ثلاث دوائر، عربية وأفريقية وإسلامية، فإن البعث بقي حائرًا في علاقته بالإسلام.

يمكن تفسير الاختلاف بين القومية العربية والعروبة بصراع الأجيال؛ إذ كان العروبيون أبناء مدرسة التنظيمات العثمانية لجهة الإيمان بالدستور والحرية والمساواة بين المواطنين مهما اختلفت أعراقهم أو أديانهم. أما جيل القوميين العرب فكان مؤلفًا من خريجي المدرسة الانتدابية في المشرق. وتابع قادة القومية العربية الفكريون دراستهم في فرنسا، من زكي الأرسوزي إلى ميشيل عفلق إلى صلاح البيطار، وتأثروا بالأفكار القومية الرائجة في أوروبا في أربعينيات القرن العشرين. أما حركة القوميين العرب فجاء تأسيسها بجهود فلسطينيين من طلاب الجامعة الأميركية في بيروت بمنزلة ردة الفعل على نكبة فلسطين (1948).

رفدت القومية العربية برافد مؤثر بانضمام مصر بعد العدوان الثلاثي. وبفضل موقع مصر وبلوغ جمال عبد الناصر مرتبة البطل القومي، توجهت أنظار سورية إلى مصر باعتبارها المنقذ من الأزمات التي تتخبط فيها. تمت الوحدة بين مصر وسورية على وقع العدوان الثلاثي على مصر، وانصاع البعثيون لحكم
عبد الناصر سنوات قليلة قبل أن يقع الانفصال وينفرط عقد الوحدة، لتشهد الستينيات صراعًا بين قطبي القومية العربية. وكانت هزيمة المشروع القومي بجناحيه

البعثي والناصري قد حدثت في حرب حزيران/ يونيو 1967.

عاشت القومية العربية في عصر الحرب الباردة، وانحازت إلى الاتحاد السوفياتي وتبنت نظامه الأحادي باعتبارها الاستعمار الغربي هو سبب مآسي العرب، ورفعت العداء للغرب إلى مرتبة العقيدة. كان عبد الناصر قد دمج في خطبه بين الصهيونية والاستعمار والرجعية وأعوان الاستعمار. وعلى الرغم من أن مظاهر تغريب العادات والثقافة كانت تزداد في الحياة اليومية في المدن العربية، فإن خطاب القومية العربية البعثي والناصري قد استدخل بعدًا دينيًا يرى في الغرب صليبية متجددة.

من المفيد أن نستعيد جاك بيرك في كتابه **العرب تاريخ ومستقبل** الصادر في عام 1960. في عز سنوات التفاؤل العربي، كان بيرك أقل تفاؤلًا من أصدقائه العرب الذين التقاهم خلال جمع مادة كتابه. ومراجعة الكتاب بعد نصف قرن من الزمن تظهره وثيقةً سوسيولوجية – ثقافية ترصد عوامل النهوض والكوابح، وترصد الميول التي تتحكم بالمشاعر والسياسات، ومن بينها بشكل خاص الموقف من العالم الخارجي. يذكر من المقدمة: «في وسع هذا الكتاب المعني بالتطورات الداخلية أن يحصر بحثه في القوى التي توحدت في المشرق العربي، والتي أصبحت تسهم في عملية تطور جوهرية، لكن المعيار الدقيق لصراع العرب مع العالم الخارجي، والذي يستثير عواطفهم وآرائهم ويتصل بأعمق مستويات واقعهم، هو الدافع الذي أملى من الناحية الأخرى وضع هذا الكتاب».

كفرنسي يجول في البلدان العربية إبان احتدام حرب الجزائر وتصاعد مشاعر العداء ضد فرنسا، أدرك بيرك عمق هذا الشعور الذي كان يمارس كطقوس يومية ويمثل جوهر الخطابات السياسية، خصوصًا في القومية العربية بصيغتيها الناصرية والبعثية. إلا أن بيرك يفهم العداء ليس باعتباره شعارات سياسية ولكن بوصفه مكونًا من مكونات الشخصية العربية: «يبدو أن الاستعمار والرأسمالية التوسعية لعبا في العالم العربي، بل في العالم الشرقي، الدور الذي لعبته خطيئة آدم الأصلية في نفوسنا نحن معشر الغربيين، ولما كانت هذه الخطيئة قد جاءت إليهم من الخارج، فهي أدت إلى ظهور غضب دائم في نفوسهم، وفرضت عليهم التقزز من الأجانب وكرههم».

إلا أن هذين التقزز والكراهية يملكان عمقًا دينيًا. على الرغم من أن سنوات الخمسينيات كانت قد شهدت ذروة تراجع الإسلام التقليدي، فإن بيرك لم يستبعد عودة الخطابات الدينية المتطرفة. فالتحديث لم يكن يلمس إلا المظاهر، وكان يخفي مشاعر رفض القيم الغربية. يقول: «وعلى الرغم من أن بعض المواقف الدينية لن تجد التعبير الصريح عنها، وبات بعض المثقفين لا يرضون عنها، إلا أنها ما زالت حية إلى حد كبير، ومن المحتمل أن تعود إلى الانتعاش جراء ضغط الجماهير غير المثقفة، وضغط العناصر المتطرفة، أو نتيجة الفورانات العاطفية. وعلى الرغم من التبدلات التي وقعت في صورة الإنسان العربي ولباسه ولغته وطريقة عيشه، إلا أن ردات فعله العاطفية ما زالت تسير في طريق معكوس، فهو لم يعد يرفض الحقبة الاستعمارية وحدها، وإنما

يرفض بوعي أو من دون وعي، استمرار اتصالها بالحقبة الراهنة، وهو يشير إلى الآثار الناجمة عنها، لكنه لا يشير مطلقًا إلى ما كسبه منها. ويبدو أولًا وأخيرًا أن الاتجاه القومي العربي، لا يقف معارضًا للسيطرة الأجنبية وحدها، وإنما يقف أيضًا موقف التعارض مع قيمها..»[(523)].

(5)

ازدهرت التيارات الأيديولوجية الشيوعية والقومية ذات المصدر الأوروبي في فترة انحسار دور الدين في المجال السياسي والاجتماعي. في روسيا الشيوعية، جرى نزع الدين بطريقة منهجية وتحطيم الأيقونات في بلد تؤدي فيه العقيدة الأرثوذكسية دورًا في حياة المؤمنين، وفي أوروبا الغربية، رضخت الكنيسة للأحزاب القومية المستولية على السلطة في إيطاليا وإسبانيا وألمانيا. ومن قبل، كانت فرنسا قد أعلنت تبني العلمانية في عام 1905، وأبعدت الكنيسة عن المجال العام. لم يختلف الأمر في المحيط العربي؛ إذ شهد النصف الأول من القرن العشرين انحسار تأثير الدين في الحياة العامة، وانخفاض تأثير رجال الدين وتقلص نفوذهم الاجتماعي، وحلت العادات الحديثة مكان التقاليد الموروثة، وتطلعت الفئات المتعلمة إلى أفكار جديدة ازدهرت في أوروبا. من هنا كان الرواج الذي عرفته الأيديولوجيات الاشتراكية والقومية في تلك الحقبة.

قدمت هذه الأيديولوجيات أفكارًا غربية معادية للسياسات الغربية. كانت

الشيوعية المستندة إلى الأفكار الماركسية تقدم الإطار النظري لمعاداة الرأسمالية الغربية. وبدعوتها «يا عمال العالم اتحدوا»، كانت تكسر الحواجز بين الأمم والوطنيات والأديان، لكنها في الوقت نفسه تدعو إلى النضال ضد الإمبريالية الغربية. في سنوات الحرب العالمية الثانية، صار شعار الشيوعيين النضال ضد الفاشية. وبعد انقضاء الحرب، اندرج الشيوعيون في الحرب الباردة بين الشرق والغرب. على العكس من ذلك، كان التيار القومي يعادي كل ما ينم عن نزعات تعددية في المدى الافتراضي للقومية العربية، ويبني أمجاده على العداء للقوميات التي كانت تشارك العرب في بناء حضارة الإسلام من الفرس إلى الأتراك، إلا أن القومية العربية التي تبلورت في حقبة نزع الاستعمار جعلت من العداء للغرب أساسًا لدعوتها، خصوصًا أن الركن الصلب في دعوتها هو العداء للصهيونية التي هي بحق وليدة الاستعمار، علمًا أن الصهيونية هي أيضًا وليدة زمن نهوض الفكر القومي في أوروبا.

إذا كان عداء الشيوعية للغرب عداءً سياسيًا ينصب على أنظمة الرأسمالية، ولم يكن عداءً لقيم الغرب الفكرية، كانت ألف باء الشيوعية تقول إن الماركسية هي نتاج الفلسفة الألمانية والتاريخ الثوري الفرنسي والاقتصاد الإنكليزي. كانت الشيوعية وكذا الاشتراكية النظرية مندمجتين في منظومة الأفكار الأوروبية، ومع ذلك استطاعتا أن تقدما نظرية غربية معادية للغرب الرأسمالي. ينطبق الأمر نفسه بنسب متفاوتة على التيارات القومية التي تبنت نظريات ما بين الحربين القومية الاشتراكية، وأبعدت تأثير

الإسلام وقبلت به بوصفه معطى تاريخيًا. إلا أنها أطلقت الخطابات الأكثر تشددًا ضد الغرب، من حرب عام 1948 إلى العدوان الثلاثي على مصر في عام 1956، إلى حلف بغداد وصولًا إلى حرب عام 1967.

في ذروة صعود التيارات الأيديولوجية من الشيوعية إلى القومية، شهد العالم العربي ولادة تيار إسلامي ينتسب إلى الإصلاحية، إلا أنه جعل من العداء للغرب قضيته، ليس الغرب بوصفه سياسات وأنظمة استعمارية ولكن الغرب بقيمه وأفكاره وأخلاقه. لم يكن لهذا التيار الإسلامي الذي نشأ في ظروف إلغاء الخلافة وتراجع دور الدين في الحياة العامة، أن ينمو وينتشر إلا بوصفه ردة فعل على الحداثة الغربية، ولم ينتشر إلا في ظل الاضطهاد الذي عاناه من الأنظمة الأحادية والمستبدة.

لكن، قبل أن يشتد عود الإسلام السياسي، تمكنت القومية العربية من حكم الكثير من الدول في المشرق والمغرب. وكانت الأيديولوجيا القومية سلاحًا في أيدي أنظمة ذات طابع عسكري، إلا أن قيام هذه الأنظمة لا يفسر بالأيديولوجيا فحسب، وإنما يُفهم في ضوء التقاليد والتجارب التاريخية السابقة للتحديث.

الفصل السابع
الدولة

كانت مسيرة التحديث، كما حاولنا أن نبين في الفصول السابقة، تتم بإرادة الحاكم، واستهدفت مؤسسات الدولة، وفي مقدمها مؤسسة الجيش. ومن هنا الأدوار التي ستؤديها المؤسسة العسكرية في حقب لاحقة. بدّلت هذه التنظيمات التي قام بها السلاطين العثمانيون وباشاوات مصر وبايات تونس من مفهوم الدولة ذاتها. كادت وظائف الدولة التقليدية تقتصر على جباية الضرائب وحماية الحدود والتوسع وفرض الأمن، أما العدالة فكانت منوطة بالمؤسسة الدينية التي تملك استقلالًا معنويًا يستند إلى تراث متراكم.

لكن الإصلاحات بدّلت تدريجًا من مفهوم الدولة ووسعت وظائفها، فإضافةً إلى تبدل بنية الجيش التي نقلته من نظام الالتزام شبه الإقطاعي إلى نظام حديث يجعل المؤسسة العسكرية تتبع مباشرة لإدارة الدولة. فإن دولة التنظيمات أخذت على عاتقها أيضًا فرض تراتب حديث على النظام القضائي، وانتزاعه التدريجي من المؤسسة الدينية، وكذلك حدث بالنسبة إلى التعليم الذي انتزع هو الآخر من أيدي العلماء ليصبح إدارة من إدارات الدولة، حتى قبل إنشاء وزارات المعارف والتعليم.

أخذت الدولة على عاتقها أيضًا مهمات لم تكن يومًا من شأنها، فبنت المصانع وشقت

الترع وأقامت السدود ومدت سكك الحديد وأنشأت مصالح للتلغراف والبريد. ومع إنشاء البلديات، صارت الدولة وهيئاتها المعينة أو المنتخبة تعتني بالتفصيلات المتعلقة بحياة المدن، من النظافة إلى الإنارة إلى القوانين المتعلقة بالعمران.

(1)

ما عادت دولة التنظيمات التي ولدت من خلال تراكم التشريعات تتسع عمليًا للجسم الفضفاض للدولة السلطانية التوسعية، وإن كان الهدف هو الحفاظ على هذا الجسم وحمايته من الانكماش والانهيار. فالتحديث في مصر محمد علي هدف في الأساس إلى بناء جسم إمبراطوري توسعي استطاع أن يصمد أربعة عقود من الزمن، قبل أن ينكشف ضعف أسسه الاقتصادية والاجتماعية، وقبل أن تتدخل القوى الأوروبية لتحد من طموحه وترسم حدود الدولة المصرية.

لا يغرب عن سيرة ارتسام بنية الدولة في الإطار العثماني العربي أن التحديث كان يتم على وقع ما أحرزته دول أوروبا من تقدم عسكري أو تقني أو علمي. وقبل انتصاف القرن التاسع عشر، أصبح هذا التحديث يتم من خلال ضغط الدول الأوروبية وشروطها المباشرة، كما حدث عند إعلان خط «كولخانة» في عام 1839 الذي نص على المساواة بين الرعايا، بغض النظر عن انتمائهم الديني. وفي العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، أصبحت الإدارة «الاستعمارية» في مصر وتونس، على سبيل المثال، هي

التي تملي التحديث في مؤسسات الدولة وترسم حدوده، وتدير الاقتصاد ومالية البلاد وتصيغ برامج التعليم.

إلا أن هذا التحديث الذي ينبثق عن إرادة العاهل ويتركز حول مصالح الدولة ووظائفها المتوسعة لا يحجب التحديث الاجتماعي، الذي يرجع بعضه إلى الإصلاحات التي تجريها الدولة في القضاء والتعليم والنظام البلدي ومد سكك الحديد، ويعود بعضه الآخر إلى نشوء أنماط اقتصادية وتجارية تربط المصالح المحلية بشبكة الاقتصاد الرأسمالي، ما يؤدي إلى نمو طبقة من التجار التي تأثر نمط عيشها باحتكاكها بالجاليات الأوروبية المتزايدة العدد في الإسكندرية وبيروت وإزمير وسالونيك وغيرها من المدن المتوسطية. وأدى اتساع نطاق التعليم الرسمي، وكذلك الأهلي والإرسالي، دورًا في تكوين بيئة ملائمة لانتشار الأفكار الحديثة وتأسيس الصحف والمطابع والمسارح التي لونت حياة المدن بطابع غير مسبوق.

كان للأفكار والنظم التي أخذ بها رجال الإدارة، كما أخذ بها المتعلمون الذين تعرفوا إلى الأفكار الأوروبية، أن تفضي إلى تصور للدولة الدستورية، كما سبق أن ذكرنا. وأدى إخفاق إقامة الدولة الدستورية، فضلًا عن انكشاف أغراض الدول الأوروبية في التدخل في شؤون الدول والولايات وفرض الوصاية عليها، إلى نشوء السياسة التي تعني أن شؤون الدولة ونظامها لا تخص العاهل وحده، لكنها تخص الأمة كلها.

تفضي الدولة الدستورية حكمًا إلى تبلور مفهوم الأمة الوطن، ذلك أن مبدأ الهيئات

الناخبة لا بد من أن يرسي المساواة بين هذه الهيئات وتعيين المدى الذي تتوقف عنده الحدود الإقليمية للدولة والولاية. وحين جرت الانتخابات لتكوين مجلس «المبعوثان» العثماني بعد الانقلاب الدستوري، فرض مبدأ تمثيل القوميات، الأمر الذي قاد إلى طرح مبدأ اللامركزية، وهو الخطوة السابقة للمطالبة بالانفصال والاستقلال، وذلك سنوات قليلة قبل نهاية الحرب العالمية الأولى التي ارتسمت في إثرها حدود الدول بفعل الوقائع التي فرضتها القوى المنتصرة.

تسارعت وتيرة تحديث الدولة في ظل سلطات الحماية والانتداب والوصاية مع بروز الدول الوطنية وتخطيط حدودها وأعلامها وأناشيدها. واتخذت مسيرة تحديث الإدارة والقضاء والتعليم مداها، وكتبت الدساتير، وأسست الجيوش «الوطنية»، ونشأت الأحزاب السياسية العلنية والسرية، وانخرط أبناء الأقليات الدينية والعرقية في الحياة العامة والحياة السياسية.

لا يحجب سرد سيرة الدولة الحديثة طابعها الإرادي حين كانت نابعة من إرادة العاهل، ولا طابعها النخبوي حين أضحت الدولة الدستورية مطلب النخب المتعلمة، أو طابعها القسري حين كُتبت الدساتير في ظل سلطات الوصاية والانتداب.

لا تحجب المظاهر الحديثة للدولة في العالم العربي أسسها التقليدية، ولا يقتصر تداخل الحداثة مع التقليد على الدولة وحدها، بل يمتد إلى المجتمع. ويساهم تحليل جورج بالانديه في **الأنثروبولوجيا السياسية** في توضيح كيف تستوعب المؤسسات

التقليدية أنماط الدول ومؤسساتها التي تبنى خلال مرحلة الاستعمار ثم الاستقلال. وبدهي الاستنتاج أن المؤسسات المجتمعية التقليدية التي لم تمسها الحداثة، أو طوعت أداءها وفق مظاهر حديثة، هي التي تفرغ الدولة ومؤسساتها من أدائها الحديث. وحين يتم تبني مؤسسات الديمقراطية ونظم العلمنة، فإن ذلك لا يعني أن المجتمع أصبح متمثلًا بقيم الديمقراطية أو العلمنة.

(2)

تبنت تركيا العلمنة، وكذلك تونس بعد الاستقلال. واستخدمت هذه العلمنة لإقصاء الدين من الفضاء العام، إلا أن ذلك لم يمنع المقاومة المستترة والطويلة الأجل، خلال عقود من الزمن، التي أدت إلى عودة التعبيرات الإسلامية وتشكيل أحزاب ذات مرجعية دينية. فتبني العلمنة في تركيا الذي استخدم بشكل عمدي لإقصاء المؤسسة الدينية وتقليص نفوذها وهدم بناء الدولة السلطاني، ترافق مع تعظيم دور المؤسسة العسكرية بوصفها حامية لعلمنة الدولة، ورفع أتاتورك، القائد المؤسس للجمهورية، إلى مرتبة فوق النقد. مع ذلك، فإن التعددية الحزبية التي أطلقت في تركيا بعد الحرب العالمية الثانية أمكنها أن تشق طريقًا طويلًا نحو الممارسة الديمقراطية التي أفضت إلى وصول حزب العدالة والتنمية ذات المرجعية الإسلامية إلى تحقيق الأغلبية البرلمانية وتشكيل الحكومة وتقليص نفوذ الجيش.

لكن العلمانية في بلد عربي مثل تونس، التي كان لها مردود على المستوى التشريعي، خصوصًا في مجال حقوق المرأة، لم تفض إلى تطور الممارسة الديمقراطية. حكم الحبيب بورقيبة، بطل الاستقلال، تونس حكمًا أبويًا من دون الاستناد إلى مؤسسة عسكرية باعتبارها أداة لحماية علمانية الدولة. استمد سلطته من كاريزما الجهاد الاستقلالي، ومن تراث البايات شبه الملكي، خصوصًا في عهد التنظيمات الذي يرجع إلى تجارب الباي أحمد والباي الصادق والوزير التحديثي خير الدين.

لكن الدولة البورقيبية لم تعر بناء المؤسسات الديمقراطية عنايتها، فأتاحت خلافات الورثة في الحزب الحاكم صعودًا عسكريًا عبر الانقلاب ليقيم نظامًا أمنيًا وقف بالمرصاد للتعددية السياسية واضطهد الإسلاميين باسم الحفاظ على علمانية تخاطب أوروبا المجاورة. سقط هذا التفرد بعد ثورة قصيرة الأجل في إثر تعسف متمادٍ، وحملت أول انتخابات «ديمقراطية» إسلامي حزب النهضة إلى تشكيل حكومة انتقالية وائتلافية مع حزب علماني وآخر يساري.

تبين الأنثروبولوجيا السياسية، بحسب بالانديه مرة أخرى، أن الاستعمار الذي يقيم مؤسسات حديثة في الإدارة والجيش والخدمات المدنية ويصيغ الدساتير ويتيح إنشاء الأحزاب السياسية التي تمارس الحياة البرلمانية، يترك للسلطة الوطنية بعد الاستقلال أن تتصارع على التركة الاستعمارية، مستعينة بالقوى التقليدية والتراث المحلي. يملك هذا التحليل الذي نهض على تجارب أفريقية بعض العناصر التفسيرية؛ فالأنموذج

الذي شاع في عدد من الدول العربية يمكن رسمه على النحو الآتي: ترسي المرحلة الاستعمارية (انتداب - وصاية) مؤسسات حديثة تتبناها القوى الوطنية التي تتسلم السلطة بعد رحيل الاستعمار، وتستمر الحكومات الاستقلالية في ممارسة الحياة البرلمانية على أسس دستورية وتعدد الأحزاب، كما في مصر وسورية، إلا أن الأمر لن يستمر إلا فترة لم تتجاوز ثلاثة عقود من الزمن، لتنقض على التجربة الاستقلالية قوى راديكالية مستعينة بالجيش بشعارات مستمدة من خطابات أيديولوجية. مع ذلك، فإن سائر الأقاليم في الفضاء العثماني - العربي التي تحولت إلى دول، تملك بهذا القدر أو ذاك تقاليد «دولتية» سابقة للتجربة الاستعمارية، فضلًا عن تلك الأقاليم التي لم تتعرض للاحتلال الاستعماري. وأبرز مثال على ذلك تركيا العثمانية التي سلكت طريق التحديث في وقت سابق للضغوط الأوروبية.

في المقابل، يعرف الفضاء العربي استثناءً وحيدًا يتمثل بدولة المغرب التي لم تعرف السيطرة العثمانية. ترجع جذور الدولة المغربية إلى قرون عدة من دون انقطاع، والتقاليد المخزنية «الدولتية» لم تضعفها سنوات «الحماية». وفي زمن النهوض التحرري، انحاز الملك محمد الخامس إلى الحركة الوطنية، فأضفى على مشروعيته الملكية والدينية مشروعية وطنية.

لم يكن الدين العامل الأول في بناء المشروعية بالنسبة إلى تجارب التحديث العثمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ إذ استمد السلاطين مشروعية التحديث من

كونهم ورثة أسلافهم «القانونيين» الذين سنوا أحكامًا لا تستمد من الشريعة ولا تخالفها. وهذا ما فعله محمد علي باشا في مصر الذي حدّ من نفوذ رجال الدين، ولم يعر آراءهم اهتمامًا قبل أن يصل السلطان عبد الحميد إلى العرش الذي استنهض العامل الديني، من خلال دعوته إلى الجامعة الإسلامية لمناهضة النفوذ الأوروبي والتيار الليبرالي داخل الدولة العثمانية نفسها.

أدى الدين أدوارًا متفاوتة في بناء السلطات الحاكمة في العالم العربي، وبمعنى أدق المذاهب المحلية والحركات الدينية التي كانت لها أدوارها في الأطراف النائية، مثل موريتانيا حيث ساهمت الزوايا الصوفية في إعطاء هوية البلاد التي لم تتضح معالمها كدولة إلا من خلال مقاومة الاحتلال. وكانت الإباضية في عمان مثل الزيدية في اليمن، تحمي العزلة وشبه الاستقلال الذاتي. إلا أن الحركات الدينية الناشطة ذات النزوع الإصلاحي تركت آثارًا بارزة في بناء الدول المستقبلي، و يتمثل المثال الأبرز في الحركة الوهابية التي انطلقت من نجد في قلب الجزيرة العربية في عام 1745، من خلال تحالف الداعية محمد بن
عبد الوهاب وأمير الدرعية محمد آل سعود.

سرعان ما استطاعت هذه الحركة أن تسيطر على سائر أرجاء الجزيرة العربية، بما في ذلك الحجاز والحرمان الشريفان، وهددت ولاية بغداد كما هددت ولاية دمشق. وبصفتها دعوة تستند إلى التعاليم الحنبلية السلفية المتشددة، اصطدمت بحركات

التصوف، كما اصطدمت بإسلام الفقهاء التقليدي والإسلامي الشيعي في جنوب العراق. وعلى الرغم من هزيمتها أمام جيش محمد علي الحديث المجهز بالمدافع ونفي زعمائها، إلا أن الوهابية السعودية لم تمت، بل كانت جاهزة في حقبة بناء الدول بعد الحرب العالمية الأولى، فتمكنت من استعادة السيطرة على الحجاز بعد زوال حكم شرفاء مكة (1926 – 1932)، وأسس
عبد العزيز آل سعود دولة عزز من نفوذها المورد النفطي.

(3)

أدّت حركة دينية إصلاحية أخرى دورها في بناء المجتمع والدولة في شرق ليبيا، في برقة والجبل الأخضر. ويرجع تأسيس هذه الحركة إلى محمد علي السنوسي وهي عرفت باسمه، واعتمدت بناء الزوايا في بيئة قبلية بدائية واهية الصلة بالمعتقدات الإسلامية. وكانت الزاوية بمنزلة قرية عمادها القاضي المدرس والفقيه، تعلم أبناءها الزراعة والدين والصناعات على حد سواء. وامتدت الزوايا في نطاق واسع شمل حدود مصر والسودان وغرب ليبيا. وكان ورثة السنوسي من أبنائه حاضرين عند تأسيس الدولة بعد خروج إيطاليا المنكسرة في الحرب العالمية الثانية، إلا أن بناء الدولة في ليبيا التي تشمل أقاليم برقة وطرابلس وفزان لا تختصره السنوسية. أما المهدية المنتسبة إلى مؤسسها محمد أحمد المهدي المتصوف والداعية الإصلاحي فكانت تدين بانتشارها إلى

تحالف قبلي وإلى شخصية مؤسسها الكاريزمية فحكمت السودان في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر قبل أن تهزمها القوات الإنكليزية في عام 1898. وخالط أثرها مؤثرات صوفية أخرى في بناء دولة السودان.

إلا أنه لا بد من إرجاع جذور الدولة في العالم العربي إلى حقب أبعد في التاريخ، خصوصًا في مصر وسورية، حيث أرست الدولة المملوكية خلال قرنين ونصف قرن من الزمن (1250 - 1516) أسسًا لسلطنة تقوم على طرفين: عسكري وديني، وأسهب لابيدوس في شرح هذا الأنموذج الذي بقيت آثاره حاضرة حتى في عصر الدولة العثمانية التي امتد نفوذها إلى العراق شرقًا وتونس والجزائر غربًا.

أُسِّست الدولة المملوكية حين قبضت طبقة (Caste) من العسكر الغرباء على السلطة في مصر، وامتد حكمها إلى الجزيرة العربية وبلاد الشام (سورية وفلسطين ولبنان). وترجع سيطرة العسكر على حكم أقاليم من الدولة العباسية إلى فترات سابقة من القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، حيث قامت الدولة البويهية في بلاد فارس والعراق، ثم الدولة السلجوقية التي امتد نفوذها إلى الأناضول وبلاد الشام في فترة الوهن العباسي. في تلك الحقب، نشأت نظرية التغلب والخضوع للحاكم عند الماوردي مثالًا. وعندما انحلت الخلافة في بغداد في إثر الغزو المغولي، استغل مماليك مصر الخليفة العباسي وجعلوه رمزًا صوريًا لمشروعية حكم سلاطينهم.

نظم سلاطين المماليك، الغرباء عن المجتمع، شؤون السلطة تبعًا لقوانينهم التي

يردها المؤرخ المقريزي إلى ما يشبه حكاية رمزية؛ إذ دونوا قوانينهم على لوح من نحاس يعرف بالياسة. ويرد المقريزي كلمة السياسة إلى الياسة نافيًا أصلها اللغوي العربي[(524)]. وترك المماليك لفقهاء الشريعة أن يطبقوا أحكامهم في سائر الرعية، ونشأ تحالف يقوم على تقاسم الوظائف: المماليك باعتبارهم طبقة عسكرية تؤمن الحماية والأمن وجباية الضرائب وفق قوانينهم، والعلماء الذين حظوا بالامتيازات في التزام الأراضي والتجارة، وتولوا مناصب الإدارة الرفيعة وسيّروا مجتمعاتهم الأهلية وفق أحكام الشريعة. من هنا الرفعة التي اكتسبها العلماء، خصوصًا القضاة في ظل الدولة المملوكية، ومن هنا أيضًا نهوض العلوم اللغوية والأدبية وظهور الموسوعات والمعاجم التي تولى إنشاءها العلماء.

لم يغب هذا التقليد الذي أرساه المماليك، على الرغم من زوال دولتهم أمام السيطرة العثمانية على المشرق ومصر بعد عام 1516؛ إذ سيطر المماليك على مصر بما يشبه الانقلاب العسكري حوالى عام 1250، واستمدوا مشروعيتهم من مواجهة المغول والصليبيين. أما الدولة العثمانية فتحولت من إمارة حدودية صغيرة يتزعمها رئيس عشيرة، استقطبت مغامرين ومتصوفين في معارك الحدود مع الدولة البيزنطية، إلى سلطنة مترامية الحدود. ومع ذلك فإن التقاليد السلجوقية العسكرية التي كانت أساس منشأ هذه الإمارة قد طُعّمت بالمؤثرات البيزنطية. واستند تنظيم شؤون الإمارة إلى تقاليد وقوانين حددت الأسس التي نهضت عليها السلطنة. ويتجلى التأثير البيزنطي

بتراتبية (هيرارشي) مدرسية ودينية يقف على رأسها شيخ الإسلام بصفته رئيسًا للجهاز الديني المدرسي والقضائي. وهذه هي المرة الأولى التي يحدث فيها، في تاريخ الإسلام، قيام مؤسسة دينية يقف على رأسها شيخ الإسلام يعادل منصبه الوزير الأول.

ثمة اتفاق بين الباحثين في التاريخ العربي خلال الحقبة العثمانية التي ابتدأت مع عام 15 حين هزم العثمانيون جيش المماليك في معركة مرج دابق، ثم انهيار الدولة المملوكية في العام التالي، بدخول السلطان سليم القاهرة وإعدام السلطان المملوكي طومان باي، على أن التراجع قد أصاب الاقتصاد، خصوصًا التجارة، وطرأ التقهقر على الحياة العلمية والثقافية مع بداية السيطرة العثمانية.

الواقع أن ملامح التدهور والتقهقر قد ظهرت في بداية القرن السادس عشر، حين تقلصت تجارة مصر عبر البحر الأحمر باكتشاف أوروبا خطوط التجارة حول القارة الأفريقية، فخسرت الدولة المملوكية بذلك موردًا رئيسًا حقق ازدهارها خلال قرنين سابقين، يضاف إلى ذلك استشراء الفساد الذي ضرب الإدارة المملوكية.

جعلت السيطرة العثمانية على بلاد الشام ومصر السلطة المركزية في مكان بعيد هو اسطنبول، وتحولت الأقاليم العربية إلى مجرد ولايات تابعة. وأصبح خط التجارة البري بعيدًا هو الآخر عن المناطق العربية، حين حل مرفأ إسكندرون محل مرفأَي دمياط وطرابلس (الشام)، وآثر التجار الأوروبيون خطًا آمنًا بديلًا من المرور في مناطق تسودها الاضطرابات، وأدى ذلك كله إلى تراجع مستويات المعيشة في بلاد الشام

ومصر خلال القرن السادس عشر.

كان من تأثير السيطرة العثمانية أن تراجع دور العلماء الذين كانوا قادة مجتمعاتهم المحلية. وعدا فرض المذهب الحنفي الذي أصبح مذهبًا رسميًا، فإن القضاة أصبحوا يعينون من اسطنبول مباشرة، وهم من غير أهل البلاد، فانحط شأن العلماء والفقهاء المحليين. اتخذت المعارضة للأتراك العثمانيين وجهًا فقهيًا؛ إذ تمسكت مصر بالمذهب الشافعي، وكذلك فعلت بلاد الشام في بداية السيطرة العثمانية، كما نستشف من المؤرخ ابن إياس وكاتب التراجم نجم الدين الغزي، معاصري بداية السيطرة العثمانية في القرن السادس عشر. وإذا كانت مصر وأزهرها قد تمسكا بالمذهب الشافعي، فإن بلاد الشام التي عرفت شدة القبضة العثمانية مع بداية القرن السابع عشر رضخت جزئيًا لتقاليد النظام المدرسي العثماني، ما أفسح المجال أمام انتشار المذهب الحنفي.

نتيجةً للتراجع الاقتصادي واضمحلال دور العلماء المحليين، تدهورت الحياة الثقافية، فلم يبقَ لنا من تلك المرحلة سوى آثار كتاب الحوليات والتراجم. وازدهرت في المقابل الطرائق الصوفية التي لقيت قبولًا وانتشارًا وتشجيعًا رسميًا في الحقبة العثمانية.

قُسمت المناطق التي خضعت للسيطرة العثمانية ولايات، يعين السلطان على رأس كل منها واليًا يحظى بلقب باشا الذي يعني في الأصل نائب السلطان. وكان الوالي يملك صلاحيات مطلقة في ولايته لجهة فرض الأمن وجباية الضرائب، تعاونه إدارة

من أبرز أفرادها الدفتردار أي المسؤول المالي. كما يعين في كل ولاية قاض يملك صلاحيات مستقلة عن سلطة الوالي. وفي الوثائق العثمانية إشارات صريحة إلى الوالي باعتباره حاكم السياسة، وإلى القاضي باعتباره حاكم الشرع[525]. وكان النظام العثماني يتمتع بالمرونة، فإضافةً إلى الحقوق التي منحت للجماعات المسيحية، اعترفت السلطة المركزية بنفوذ الزعماء المحليين الذي كانوا أقرب إلى ملتزمين كبار يمنحون حق إدارة إقطاعات ويمدون الدولة بالمحاربين. أما السلطة العسكرية في الولايات فكانت تُمنح لآغا الانكشارية، وهي الحامية العسكرية التي تعرف أيضًا باسم القبوقول، والتي تتشكل من عسكر يتبع مباشرة اسطنبول.

أخذ هذا النظام بالتصدع في نهاية القرن السابع عشر، ويعزى ذلك إلى تراخي قبضة السلطة العثمانية في الولايات بسبب جملة من العوامل الاقتصادية. فإزاء ارتفاع قيمة النقد الأوروبي نتيجة اكتشاف مناجم الذهب والفضة في أميركا، وازدهار التجارة الأوروبية عبر رأس الرجاء الصالح، تفاقمت الأزمة المالية العثمانية التي ظهرت آثارها في تدني مستوى المعيشة، خصوصًا في الأرياف، وازدياد الهجرات إلى المدن وتفشي الفساد في الإدارة وارتخاء في النظام العسكري الذي أدى إلى هزائم عسكرية كبرى أمام القوى الأوروبية.

كان من آثار ذلك كله ظهور جماعات عسكرية غير نظامية أقرب إلى القوات المنشقة عرفت بأسماء «الزرب» و«الدلاتية» وغيرها. وبسبب تراخي النظام العسكري، انتسب

السكان المحليون إلى القوات الانكشارية وشكلوا ما عرف باسم الانكشارية «الليرلية» أي المحلية، مقابل الانكشارية «القبوقول»، أي التابعين لاسطنبول.

منذ نهاية القرن السابع عشر، كانت بوادر ضعف السلطة المركزية في اسطنبول قد أخذت بالبروز. ومع بداية القرن الثامن عشر، عرف الكثير من الولايات قيادات محلية استأثرت بالسلطة. تمثلت هذه القيادات بعسكر من المماليك الذين انقلبوا على الولاة، وأصبحوا سادة الأقاليم التي بسطوا سيطرتهم عليها. ولا يمت الحكام المماليك في القرن الثامن عشر بصلة إلى دولة المماليك التي عاشت بين منتصف القرن الثالث عشر وحتى مطلع القرن السادس عشر، إلا لجهة النظام الذي يقوم على استيراد المماليك من الترك والشركس وغير ذلك، وتدريبهم ليشكلوا فرقًا عسكرية في خدمة الولاة. ويتجلى وجه الشبه الآخر في عودة التحالف بين هؤلاء المماليك والوجهاء من تجار وعلماء في المدن أو رؤساء العشائر في البادية، الأمر الذي أدى إلى بروز القيادات الأهلية التي استعادت اعتبارها ومكانتها ونفوذها الذي سيتعزز في عصر التنظيمات في أواسط القرن التاسع عشر.

(4)

يخبرنا الجبرتي في **تاريخه** أن مصر أصبحت منذ عام 1712 تحت حكم المماليك، ذلك أن التقليد المملوكي لم ينقرض أبدًا. أقام أمراؤهم (الأغوات) سلطة الأمر الواقع إلى

جانب سلطة الولاة العثمانيين التي أضحت هامشية، واستعادوا تقاليد دولة المماليك السالفة، بما في ذلك التحالف مع العلماء في الأزهر الذين استعادوا نفوذهم إزاء القضاة المعينين من اسطنبول. فشارك هؤلاء العلماء في التزام الأراضي وأعمال التجارة، كما استعادوا موقعهم كناطقين باسم المجتمع الأهلي. وبلغ طموح المماليك في النصف الثاني من القرن الثامن عشر شأوًا بعيدًا، فالأمير علي بيك الكبير كانت لديه فكرة إعادة إنشاء الدولة المملوكية السابقة العهد حين كانت مصر عاصمة سلطنة ممتدة الأرجاء، وتمكن بجيشه أن يصل إلى دمشق، إلا أن خلافات أمراء المماليك وخياناتهم انتهت بمقتل علي بيك ومشروعه.

آلَ أمرُ مصرَ بعده إلى مملوكَين، مراد وإبراهيم، حكما البلاد حتى وصول الحملة الفرنسية في عام 1798. واجتهد أمراء المماليك في مقارعة الجيش الفرنسي من دون جدوى، فكان لتفوق السلاح أن يحسم المعركة: بندقية ومدفع أمام سيوف ورماح الفرسان. اضطرب نفوذ المماليك بعد خروج الفرنسيين، ودخلت مصر في صراع القوى المحلية والدولية، حتى صعود محمد علي باشا واستيلائه على حكم مصر.

كما المماليك، استورد محمد علي الألباني الأصل عسكره من بلاد الشركس والأرناؤوط، وجند أبناء السودان بعد إلحاقها بمصر، ثم جند أبناء الفلاحين المصريين. إلا أنه خلافًا للمماليك الذين قضى عليهم في مذبحة القلعة (1811) أسس جيشًا نظاميًا مزودًا بالأسلحة الحديثة، وأنشأ صناعة حربية متطورة. وكان جيشه أداة سيطرته

وفتوحه في الجزيرة العربية والمشرق العربي. في المقابل، نزع محمد علي باشا نفوذ العلماء فحكم مصر من دون وساطة القيادات المحلية من وجهاء التجار والعلماء.

كانت الجزائر آخر ما توصلت إليه السيطرة العثمانية في الغرب الأفريقي. ومنذ نهاية القرن السابع عشر خضعت لحكم الدايات، وهم قادة عسكريون يعتمدون في سلطتهم على قوات من المماليك الأغراب عن البلاد. ولم تستطع الدولة في اسطنبول أن تعين واليًا من طرفها على الرغم من أن الدايات المتعاقبين استمروا بالاعتراف بالسيادة العثمانية. وواجه هؤلاء تمرد القبائل خصوصًا في الجنوب التي رضخت بسبب حاجتها إلى تسويق منتوجاتها في المدن.

كان للطرائق الصوفية، مثل التيجانية والدرقاوية، نفوذ قوي في الأرياف. وتمتع الدايات بقوة عسكرية مكنتهم من مجابهة الإسبان وطردهم من وهران في عام 1592، إلا أن حكمهم أخذ بالتداعي في نهاية القرن الثامن عشر. ويُرجع عبد الكريم رافق هذا التداعي إلى انحطاط مؤسستي القرصنة والجيش، فتضاءلت موارد القرصنة كما تناقص عديد المجندين، ودخلت الجزائر في اضطراب قبيل الاحتلال الفرنسي الذي أنهى حكم الدايات والعثمانيين معًا.

برز في تونس أحد قادة العسكر الأتراك، وهو حسين بن علي الذي أصبح حاكم البلاد منذ عام 1705، واستمرت سلالته حتى الاستقلال في عام 1957. اتخذ حكام السلالة الحسينية لقب الباي. وفي ظل حكم الباي حمودة (1777 – 1813)، عرفت

تونس استقرارًا عززه اهتمامه بتنمية الزراعة والتجارة. ولقي حكمه دعم الأهالي، خصوصًا من فقهاء الشريعة حيث تمتعت تونس بما يشبه الاستقلال في ظل حكم وراثي يدين اسميًا بالولاء لاسطنبول.

تمثل تونس استسثناءً؛ إذ إن البايات الذين حافظوا على التقاليد المملوكية في استيراد الجند من بلاد الشراكسة وجورجيا، اندمجوا في لغة أهل البلاد الذين احتفظوا مثل الجزائريين بالمذهب المالكي، وأصبح لمشايخ الزيتونة نفوذٌ دينيٌ بارزٌ. وفي حقبة التنظيمات، تبنى البايات الإصلاحات.

على الحدود التونسية، تمكن أحمد القرمنلي، وهو ضابط من أصل تركي، من السيطرة في عام 1711 على إقليم طرابلس الغرب، بمساندة الانكشارية وتأييد السكان المحليين، فاعترف السلطان بسلطته بعد أن عجز عن إزاحته. أسس أحمد القرمنلي حكمًا وراثيًا توطد في عهد ابنه علي (1754 – 1793) الذي اعتمد في موارده على القرصنة. استمر حكم الأسرة في ابنه يوسف الذي اشتبك مع سفن أميركية فقصفت مدفعيتها ميناء طرابلس، واضطر إلى توقيع تعهد بعدم التعرض لها مرة أخرى. وبسبب نقص موارد القرصنة، أصبحت طرابلس الغرب عرضة لتنافس دولي، إلا أن السلطان محمود الثاني تمكن من إعادتها إلى سيطرة الدولة بعد حملة بحرية في عام 1835.

لم يختلف الأمر في المشرق عنه في المغرب؛ إذ عرف العراق الذي كان يشكل إقليميًا حدوديًا للدولة العثمانية مع بلاد فارس، وشهد الحروب بين الدولتين الصفوية

والعثمانية، وعرف أيضًا في الحقبة ذاتها من القرن الثامن عشر تحكم قادة المماليك بالبلاد مع الاعتراف بالسيطرة الاسمية للدولة. وتبدأ قصة استيلاء العسكر المماليك مع حسن باشا الذي عين واليًا على بغداد في عام 1704، ولتعزيز سلطته استقدم شبانًا من القفقاس وجورجيا وأعدهم للقتال والإدارة، وأصبح لهؤلاء القوة إزاء جند الانكشارية الذين يدينون بالولاء للسلطان. استمر الأمر مع أحمد باشا ابن حسن باشا الذي تسلم ولاية بغداد بعد والده؛ إذ سار على النهج نفسه. وعند وفاته في عام 1747، عينت الدولة واليًا من طرفها رفضه المماليك النافذون الذين اختاروا من بينهم سليمان الذي تمكن من طرد الوالي العثماني، ووطد حكم المماليك في العراق.

كان داوود باشا (1816 – 1831) آخر حكام المماليك في العراق، وهو من أصل كردي تدرج في المهمات العسكرية والإدارية حتى أصبح واليًا على بغداد. وعلى الرغم من أن فترة حكمه عرفت حوادِث جسامًا من تجدد القتال مع بلاد فارس، إلى السير بالإصلاحات في عهد السلطان محمود الثاني الذي ألغى قوات الانكشارية في عام 1826، فإن داوود باشا كان مدركًا هذه التحولات، بما في ذلك ازدياد النفوذ الأوروبي، فاستدعى ضباطًا فرنسيين لتدريب جيشه، كما استدعى خبراء في الصناعة والزراعة، إلا أن جهود داوود باشا كلها لم تستطع أن تصمد أمام عزم السلطنة على استعادة نفوذها، وتمكن والي حلب بأمر من السلطان من حصار بغداد وإنهاء حكم المماليك في عام 1831.

(5)

اختلف الأمر في سوريا خلال القرن الثامن عشر، حيث تمكنت أسرة محلية أصلها من معرة النعمان، هي أسرة العظم، من أن تتناوب الحكم في ولايات دمشق وحلب وطرابلس على امتداد القرن. أول من برز من الأسرة إسماعيل باشا الذي تسلم حكم حماة قبل أن يعين واليًا على طرابلس، ومن بعد واليًا على الشام.

إلى جانب تسلمهم حكم ولايات الشام، نشط آل العظم في أعمال التجارة والاحتكار، وهو أمر مارسه الحكام المماليك على نطاق واسع. واعتمد إسماعيل على قواته الخاصة من المغاربة ما يعبر عن التقاليد العسكرية المملوكية السائدة في القرن الثامن عشر. وبرز من أبناء الأسرة سليمان الذي عُين واليًا على طرابلس ومن بعده إبراهيم. وعلى الرغم من فقدانهم النفوذ مدة قصيرة في عام 1730، فإنهم استعادوا سلطاتهم، فعين سليمان مجددًا واليًا على الشام، واهتم بتوطيد الأمن كما اهتم بالعمران في ظل ازدهار تجارة دمشق.

مع انحسار النفوذ العثماني، برزت على مسرح الحوادث الانكشارية الليرلية، التي يعكس حضورها توسع نفوذ الوجهاء المحليين من التجار والعلماء، إلى حد طرد الانكشارية القبوقول من دمشق إشارة إلى تلاشي حضور سلطة اسطنبول. وبسبب الضغوط التي مارسها الليرلية، اضطر الباشا لمجابهتهم في الشارع، كما اضطر إلى

مسايرة التجار، وإلى خفض الضرائب على أرباب الحرف والصنائع وخطب ود العلماء. وفي عهد أسعد باشا العظم، ازدادت التعديات والمجابهات بين الفرق العسكرية. ثم أخذ نفوذ آل العظم يتراجع على الرغم من استمرار ولاتهم في مناصبهم حتى بدايات القرن التاسع عشر.

غير بعيد عن ولاية دمشق، برز زعيم محلي في صفد هو ظاهر العمر من عشيرة الزيادنة. وتظهر سيرته المديدة تشابك عناصر متعددة كانت تعتمل في فلسطين خلال القرن الثامن عشر، من ظهور القوى المحلية التي كانت تصطدم بالولاة إلى ظهور المصالح التجارية والسياسية الأوروبية.

تمكن ضاهر من أن يصمد على الرغم من كل الضغوط التي واجهته، ومد نفوذه إلى حيفا ثم عكا في ظل اضطراب متفاقم في المنطقة، بلغ ذروته باحتلال قوات علي بيك الكبير دمشق في عام 1771. تحالف العمر مع علي بيك وانتظرا مساندة الأسطول الروسي، إلا أن التطورات اللاحقة بما فيها انسحاب القوات المصرية من دمشق، جعلت ظاهر العمر في موقف حرج انتهى بمحاولته الهرب وقتله بأيدي مماليكه المغاربة.

برز أحمد باشا الجزار، وهو مملوك من أصل بشناقي بدأ مهنته في مصر وخدم علي بك الكبير ثم أمير جبل لبنان يوسف الشهابي قبل أن ينقلب عليه. عينه السلطان محافظًا على عكا بعد القضاء على ضاهر عمر، ثم عين واليًا على صيدا إلا أنه جعل عكا قاعدته.

وبنى جيشًا من المماليك البشناق والأرناؤوط والأكراد والمغاربة كما حصن أسوار عكا. وبسبب حاجته إلى المال، عمد إلى المصادرة وزيادة الضرائب والسخرة، ما زاد في الشكوى من أعماله. وحين حاول السلطان عزله، طرد الباشا المعين فاضطر السلطان للاعتراف به. وتمكن من تحقيق طموحه بأن أصبح واليًا على الشام في عام 1785، وأعيد تعيينه ثلاث مرات أخرى، فأصبح نفوذه يشمل ولايات صيدا وطرابلس والشام. وكانت ذروة شهرته تصديه لبونابرت ورده عن أسوار عكا، واستمر حكمه حتى وفاته في عام 1804. ورثه مملوكاه سليمان باشا ثم عبد الله باشا، واستمر حكم المماليك في عكا حتى حملة إبراهيم باشا على بلاد الشام في عام 1831.

(6)

تكرر أنموذج استيلاء المماليك في الولايات العربية من بغداد إلى الجزائر مرورًا ببلاد الشام، وصولًا إلى طرابلس الغرب وتونس، فضلًا عن مصر. وتم ذلك إما بتمرد قوات الانكشارية على سلطة الوالي كما حدث في طرابلس الغرب، أو باستقدام الوالي نفسه عسكره الخاص واستخدامه في الانقلاب على سلطة الدولة كما حدث في بغداد، أو في الانشقاق عن سلطة الدولة كما حدث في تونس والجزائر.

كانت الظاهرة، في جميع الحالات، متشابهة: إقامة سلطة بوساطة التغلب وفرض اعتراف السلطان بها، في مقابل الاعتراف بالسيادة الاسمية للدولة، فضلًا عن الحالة

المصرية حين عمد علي بيك الكبير إلى الانفصال عن الدولة في سعيه إلى إعادة دولة المماليك. فطموح أمراء المماليك في كل الولايات التي سيطروا عليها لم يصل إلى الانفصال وتأسيس «دولة»، وكان جل ما يسعون إليه هو اعتراف السلطان بهم ولاة على المناطق التي يبسطون سيطرتهم عليها.

إلا أن الظاهرة المملوكية في القرن الثامن عشر تعبر عن وجه آخر تمثل بضعف القوى المحلية التي رضخت لتسلط المماليك الغرباء. وكان ولاةُ الدولةِ وإداريوها غرباءَ أيضًا عن البلاد، ويرجع هذا الضعف إلى السياسة العثمانية التي أدت إلى إفقار البلاد وتغييب وجهائها وخفض شأن علمائها. فلم يكن ثمة قوى محلية قادرة على الحلول مكان الإدارة العثمانية التي تراخت سيطرتها على ولاياتها منذ نهاية القرن السابع عشر، فتصدى مماليك، وهم قادة عسكر غرباء، لمهمة إشغال الفراغ في السلطة.

على الرغم من اختلاف تجارب المماليك في القرن الثامن عشر، إلا أنها أدت إلى نتائج متشابهة. وبديلًا عن الإدارة في كل ولاية التي يشغل مناصبها موظفون أتراك ترسلهم اسطنبول لضبط المالية وجمع الضرائب، فإن الحكام المماليك استعانوا بأعوان من أهل البلاد. وعلى هذا النحو، استخدم المماليك في مصر المحاسبين الأقباط كما استعانوا بالفقهاء لتسيير جوانب من عمل الإدارة. وكان استخدام العلماء المحليين يهدف أيضًا إلى إيجاد قيادة محلية وسيطة بينهم وبين الأهالي. وعلى هذا النحو، ارتفع شأن علماء الأزهر في مصر والعلماء الزيتونيين في تونس، إلا أن الاستعانة بالعلماء المحليين كانت

تهدف أيضًا إلى إكساب السلطة الغريبة عن البلاد مشروعية دينية تفتقر إليها سلطة المماليك، فأصبح المفتون ونقباء الأشراف وجهاء مجتمعاتهم الأهلية.

كان النظام المملوكي يقوم على استجلاب الجند من مصادر وجهات متعددة: شركس وألبان في الأغلب، وأكراد وأرناؤوط في المشرق، وإيطاليون في أقاليم المغرب. كانت مهمات هذا الجسم العسكري حفظ الأمن، وخوض المعارك في الداخل أو عند الحدود، وجباية الضرائب، إلا أن أمراء المماليك مارسوا الاحتكار والمصادرة، وكانوا شركاء للتجار من أهل البلاد، فارتفع شأن التجار المحليين الذين استطاعوا أن يراكموا الثروة، حيث شهد القرن الثامن عشر بروز ملامح طبقة من التجار والملاكين المحليين على صلة بالعلماء إن لجهة الأصول العائلية المدينية أو عن طريق المصاهرة والمشاركة في الأعمال.

كان المماليك شغوفين بجمع الثروة من أجل شراء العسكر وتجنيدهم، ومع ذلك فإن الثروة المتراكمة في أيدي أمراء المماليك أو في أيدي شركائهم من التجار كانت تبقى في البلاد. وكان من أثر ذلك ازدهار أعمال العمران، من المساجد والحمامات إلى القصور والأسواق. وخلف ازدهار العمران، كانت تتبلور طبقة من الوجهاء المحليين تساهم بدورها في بناء الدور والمساجد والوكالات التجارية، وترسخ جذورها بانتظار أدوار أكبر ستضطلع بها في مراحل لاحقة.

قبل نهاية القرن الثامن عشر، زعزعت حملة بونابرت حكم المماليك في مصر. ولم

يتساقط حكام المماليك إلا بفعل عوامل خارجية. وفي عام 1830، أنهى الاحتلال الفرنسي حكم الدايات في الجزائر وأخضع البلاد لاحتلال مديد. وفي ثلاثينيات القرن التاسع عشر، سقطت أنظمة المماليك كلها في المشرق والمغرب، ما عدا الأسرة الحسينية في تونس. قضى محمد علي باشا على طبقة المماليك (1811)، وتمكن السلطان محمود الثاني من القضاء على قوات الانكشارية (1826) التي كانت جيش السلطنة الذي اعتمد نظامًا أقرب إلى المماليك في تجنيد الأرقاء وأبناء الأقاليم وأحل مكانها جيشًا نظاميًا. وفي غضون سنوات قليلة، استعاد السلطان ولاية بغداد وأنهى حكم مماليكها، كما قضى على حكم الأسرة القرمنلية في طرابلس الغرب، وتكفل محمد علي باشا بإنهاء حكم مماليك عكا. كانت نهاية حكام المماليك نتيجة لبناء جيوش نظامية حديثة التدريب والتسليح، ونتيجة للإصلاحات التي تبناها العاهلان العثماني محمود الثاني والمصري محمد علي باشا. بعد خروج جيوش إبراهيم باشا، استعادت السلطنة ولاياتها في بلاد الشام، وذلك عبر جيشها النظامي وإدارتها المحدثة.

كانت الدولة العثمانية على أهبة الدخول في حقبة التنظيمات التي شهدت الانفتاح الثقافي والاقتصادي كما بيّنا سابقًا. كما شهدت تبني الإصلاحات التي هدفت إلى تجديد بنية الدولة. وظهرت آثار هذه الإصلاحات في أرجاء الولايات كلها من بغداد إلى تونس، وفي ولايات بلاد الشام بعد خروج المصريين في عام 1840. دعيت القوى المحلية التي نشأت في ظل حكم المماليك في القرن الثامن عشر إلى المشاركة في مجالس

الإدارة التي أرسيت في الولايات، والتي تتشكل من الوجهاء المحليين من تجار ورجال دين، إضافة إلى أركان الإدارة، وكانت هذه المجالس أشبه بحكومات على مستوى الولاية.

في وقت لاحق، اعتُمد القانون البلدي الذي وسع دائرة مشاركة القوى المحلية وتمكينها وتعزيز سلطاتها. وأدت تجربة مجالس الإدارة إلى تعزيز الجناح المدني من الوجهاء المحليين، خصوصًا التجار على حساب الجناح الديني الذي أبدى تحفظات على الطابع التحديثي والليبرالي للإصلاحات، وتحديدًا في جانبها القانوني الذي قلص نفوذ العلماء إن في المجال القضائي أو في المجال التعليمي. مع ذلك، فإن أبناء العائلات الدينية الذين ما عادوا يرثون مهن آبائهم الفقهية تحولوا إلى دراسة العلوم الحديثة من طب وحقوق مثل أبناء عائلات التجار، وكانت اسطنبول وجهتهم لمتابعة تحصيلهم العلمي أو للانتساب إلى الكلية الحربية والتدرج في الرتب العسكرية.

على عكس الظن الشائع، لم يبلغ انتشار التركية في أي وقت مضى من عمر الدولة العثمانية المدى الذي بلغه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأصبحت اللغة التركية مادة إلزامية مع توسع التعليم الرسمي في عهد السلطان عبد الحميد الثاني الذي شهد عهده أيضًا مشاركة أوسع لعناصر ذات أصول عربية تسلمت مناصب عليا في الدولة والجيش والقضاء. أكثر من ذلك أيضًا، شهدنا أن الحركة السياسية التي تبلورت بعد تعليق الدستور في عام 1877، شارك فيها أبناء العرب من مسلمين ومسيحيين إلى

جانب الأتراك في مسعى إلى إعادة العمل بالدستور وتحديث النظام السياسي العثماني.

إلا أن التنظيمات التي هدفت إلى تحديث الجيش والإدارة والقضاء والتعليم أفضت إلى تحديث النظام السياسي، الأمر الذي توقف عمليًا بعد إلغاء الدستور. وساهمت التنظيمات في نشوء جيل أكثر اندماجًا في البنية الإدارية العثمانية، وأعطت مزيدًا من المشروعية لطبقة التجار والملاكين، التي صار أعيانها ممثلين لمجتمعاتهم المحلية. وكان أبناء هذه الطبقة من خريجي المدرسة العثمانية والمتأثرين بالأفكار الدستورية أكثر إصغاءً للأصداء التي خلفتها التطورات الحاسمة بين الانقلاب الدستوري في عام 1908 وإعلان الثورة العربية في عام 1916، وارتسام ملامح الدول التي خضعت للانتداب.

في تلك المرحلة من التحولات، لبى أبناء التجار والملاكين نداء العمل السياسي، وأصبحوا قادة الحركة الوطنية التي نشأت بعد الاحتلال الفرنسي والإنكليزي وقادة الاستقلال. وخلال عقدين إلى ثلاثة عقود من الزمن، سعوا إلى إرساء حياة سياسية مبنية على الأسس الدستورية والتعددية والاحتكام إلى الانتخابات البرلمانية.

(7)

عرفت أربع دول عربية الدساتير في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى. أعلن الدستور في مصر في عام 1923، وفي إثره عاشت مصر حياة برلمانية ثلاثة عقود حتى انقلاب الضباط الأحرار. وبعد إعلان دولة لبنان الكبير، اعتمد الدستور في عام

19، وتواصلت الحياة البرلمانية. في العراق الذي أصبح ملكية في عام 1921، على رأسها فيصل بن الحسين الهاشمي، أعلن الدستور في عام 1925. أما في سورية، فإن الحركة الوطنية جاهدت من أجل الوحدة والاستقلال، وحظيت بالدستور في عام 1930 بعد انتخاب الجمعية التأسيسية. وفي عام 1936، وقعت المعاهدة التي وحدت سورية، قبيل الاستقلال الذي حظيت به مع لبنان في عام 1943.

لم تكن التجارب الدستورية إلا لحظات قصيرة في أعمار الدول الناشئة في إثر الحرب العالمية الأولى. وعلى الرغم من الضغوط التي كانت تفرضها دول الانتداب والوصاية، والتشكيك بمشروعيتها وتواطئها مع الأجنبي، تمكنت النخب الوطنية الحاكمة من أن تجسد مبدأ الدولة الوطنية، حين أصبحت العراقية والسورية واللبنانية والمصرية هويات واقعية، وإن خالطتها انتماءات دون وطنية كالانتماءات العشائرية والمذهبية والإثنية، أو عابرة الوطنية كالانتماءات القومية والإسلامية. كانت الوطنية المصرية الأشد رسوخًا بفعل قيام الدولة منذ مطلع القرن التاسع عشر، وتعززها بفعل ثورة 1919 التي شارك فيها جميع أبناء مصر. وتماهت السورية بالعروبة التي كانت المدخل إلى الوطنية السورية. وكانت الميثاقية هي نقطة ارتكاز الوطنية اللبنانية القائمة على الاعتراف بالتعددية. أما في العراق، فكانت الملكية الهاشمية عنوان الوحدة الوطنية.

أتاحت النخب الوطنية الحاكمة اندماج الدول في الاقتصاد الرأسمالي وتكونت صناعات في المدن وضواحيها مثل دمشق وحلب والقاهرة، وهي صناعات ضرورية

غذائية ونسيجية. وازدهرت التجارة بسبب مواقع هذه الدول على البحر المتوسط، أو مع الداخل التركي والإيراني بالنسبة إلى العراق. وأُسست المصارف التي تدير عمليات التجارة وتعكس تراكم الثروة الوطنية. وأصبحت المدن محط الهجرة من الريف بفضل فرص العمل المتاحة أو الانخراط في الجسم الوظيفي للدولة أو جاذبية الحياة الاجتماعية والثقافية التي تستقطبها العواصم خصوصًا.

على الرغم من الحذر المتجذر أو الشكوك الراهنة، أصبحت مشاركة المسيحيين في الحركة الوطنية الاستقلالية صريحة وفاعلة. فخلال تلك الحقبة من الليبرالية السياسية والاقتصادية، انخرط المسيحيون في العراق وسورية ومصر في النشاط الاقتصادي والسياسي على السواء، ولم يعد ثمة ما يعيق وصول فارس الخوري المسيحي إلى رئاسة الحكومة في سورية، ولا أن يصبح القبطي مكرم عبيد رئيسًا للوفد أكبر الأحزاب المصرية في فترة ما بين الحربين العالميتين.

كانت أداتا التوحيد الوطني تتمثلان بمؤسستي التعليم والجيش، وهما تتحدران من عصر النهضة، وتكرستا في حقبة التنظيمات باعتبارهما مؤسستين للتحديث. كان هدف التعليم الاتصال بالمعارف المعاصرة، ورفد إدارات الدولة بالكفاءات الضرورية، فحل المتعلم مكان «الكاتب» التقليدي.

في ظل الحكومات الوطنية من مصر إلى العراق مرورًا بسورية، أصبح التعليم أداة للتوحيد الوطني، فتوسعت المدارس الرسمية إلى مراكز الأقضية في الأرياف،

وأصبحت علامة من علامات الانتماء إلى «الوطن»، وركنًا من أركان الوطنية. وحرصت المدرسة عبر البرامج الموحدة على التركيز على العربية وتراثها اللغوي والشعري، وتدريس التربية المدنية، للتعريف بمبادئ الدولة والمواطنة والقانون. من هنا، أصبحت المدرسة نقطة النشاط المناهض للاستعمار، ومركز انطلاق التظاهرات، ومرتع خلايا الأحزاب ومهد سياسيّي المستقبل. كتب سليمان العيسى شاعر البعث: «أرى علمي.. أرى وطني.. أرى الدنيا بمدرستي».

الأهم من ذلك، أن المدرسة كانت تساهم في تبدل القيم الاجتماعية. وقديمًا قيل: «العلم أب لمن ليس له أب»؛ إذ كان العلم يمنح صاحبه بطاقة دخول جسم كتّاب الدولة، أو هيئة علماء الدين، ووجاهة اجتماعية بغض النظر عن أصله وفصله. وفي المرحلة الليبرالية في النصف الأول من القرن العشرين، اتسع دور المدرسة الاجتماعي، وأصبح العلم قيمة تضاهي بل وتتفوق على القيم التقليدية كالأصل العائلي والثروة.

أصبحت الشهادة الثانوية جواز مرور تخول صاحبها الدخول إلى التعليم العالي ليصبح طبيبًا أو مهندسًا أو محاميًا، وهي المهن السحرية التي أجبرت حتى أبناء الميسورين على دفع أبنائهم للحصول عليها. وكان الأقل حظًا يتوجه إلى المدرسة الحربية التي فتحت أبوابها أمام أبناء «الشعب» بغض النظر عن أصولهم الدينية أو الطائفية أو حتى الإثنية.

كانت المؤسسة العسكرية أداة تحديث، مثل المدرسة. وتلازمت المؤسستان تلازمًا

عضويًا في التجارب المبكرة التي تعود إلى القرن التاسع عشر، وبسبب التداخل المبكر بين التعليم الحديث والعسكرية، كان ذوو الإعداد العسكري يُستَدعون لشغل مناصب الإدارة في الدولة، أو تسلم المناصب الحكومية.

كان تأسيس الجيش علامة انبثاق الدولة الوطنية، وغرضه حماية حدود البلاد وقمع التمردات الداخلية، كما كان الهدف من إنشائه تكريس الوحدة الوطنية بين أبناء البلد الواحد. ومثل المدرسة، أصبح الجيش مؤسسة انصهار أطياف المواطنين كلها، كما صار المؤسسة التي تندمج في مفهوم الدولة ما دامت هي من يحمي حدودها واستقلالها.

لا يمكننا أن نغفل أن المؤسسات العسكرية كانت الأكثر تنظيمًا وانضباطًا وحداثةً، وكانت تشكل عماد الدول الحديثة التكوين. وأدّى عسكريون أدوارًا حاسمة في تأسيس الدولتين الحديثتين في تركيا وإيران. وفي فترة ما بين الحربين العالميتين، كانت شخصيات عسكرية في المحيط العربي محط أنظار عامة الشعب، مثل عزيز باشا المصري ذي الماضي النضالي، الذي فكر الضباط الأحرار في تنصيبه رئيسًا، وفوزي القاوقجي الذي حارب الإنكليز والفرنسيين في سورية والعراق والأردن، وأصبح قائدًا لجيش الإنقاذ في فلسطين.

ارتبطت سمعة الضباط بالنزاهة أمام فساد السياسيين وصراعاتهم على السلطة، فكانوا الأمل في التحرر من الاستعمار، وفي تحرير فلسطين.

عرف العراق أول محاولة لتدخل الجيش في السياسة في عام 1936 بالانقلاب الذي

قاده بكر صدقي، ثم في الانقلاب الذي وقع في عام 1941 بقيادة رشيد عالي الكيلاني ومؤازرة ضباط الجيش ضد حكومة الوصي على العرش الموالي للإنكليز. اكتسب الكيلاني شعبية كبرى تجاوزت العراق بدعوته العرب إلى الانتفاض ضد الاحتلال الإنكليزي، وأجرى اتصالات مع الألمان للتخطيط لمستقبل العراق بعد نهاية الحرب. وفتحت هزيمة العرب في الحرب الفلسطينية المجال أمام عسكريين آخرين لتأدية أدوار سياسية بذريعة فساد السياسيين وتخاذلهم.

(8)

شهدت سورية في نهاية أربعينيات القرن العشرين ثلاثة انقلابات عسكرية متتالية: قام حسني الزعيم بانقلاب في آذار/ مارس 1949، وزج برئيس الجمهورية في السجن وحل مجلس النواب، وكانت ذريعته فساد السياسيين بعد الهزيمة في الحرب العربية الإسرائيلية. لم يستطع الإمساك بالسلطة إلا شهورًا قليلة ليطاح في انقلاب قاده العقيد سامي الحناوي الذي مكث في السلطة خمسة شهور ليطيحه انقلاب آخر بقيادة أديب الشيشكلي. وإن اكتفى هذا الأخير بمنصب رئيس الأركان، إلا أنه عاد فقاد انقلابًا آخر، ونصب نفسه رئيسًا للدولة وحل الأحزاب ما عدا الحزب القومي السوري، وأقام ديكتاتورية ليثبت أن العسكريين أقدر على تحقيق الإنجازات من السياسيين، لكنه اضطر في عام 1954 إلى تسليم السلطة إلى السياسيين بعد المعارضة الواسعة التي

شهدها حكمه.

مثل الشيشكلي الذي يصغره بعشر سنوات، كان عبد الناصر قد شارك في حرب فلسطين وحوصر شهورًا عدة في الفالوجة، وهناك اكتسب وعيًا حول دور مصر في القضايا العربية. مثل عبد الناصر جيلًا جديدًا من العسكريين العرب الذين انتسبوا إلى الكليات العسكرية بعد أن فتحت أبوابها أمام أبناء (الشعب) بغض النظر عن أصولهم الطبقية، وكان واحدًا من الذين التحقوا بالكلية الحربية في عام 1937، بعد عام واحد على المعاهدة المصرية الإنكليزية التي نصت على زيادة عديد الجيش المصري.

تشكلت داخل الجيش مجموعة من الضباط، وهم في أغلبيتهم من دفعتي عامي و1937، تحت اسم الضباط الأحرار. وأظهرت دراسات عدة أن هؤلاء الضباط كانوا على صلة بالتنظيمات السياسية المعروفة في الأربعينيات في مصر، خصوصًا جماعة الإخوان المسلمين، فضلًا عن مصر الفتاة والجماعات الشيوعية. ولم يكن لهؤلاء الضباط عقيدة واضحة وصريحة سوى انتمائهم إلى المؤسسة العسكرية. ولعل دوافع الحركة أو الانقلاب التي قاموا بها هي الرد على تردي الأوضاع السياسية، خصوصًا بعد حريق القاهرة في 26 كانون الثاني/ يناير 1952، من دون أن تكون لهم أي رؤية إلى نوع النظام الذي يريدون إقامته. إلا أن الإجراءات الفورية التي اتخذوها نمت عن توجهاتهم، فبعد شهر واحد من الانقلاب صدر تشريع إلغاء الرتب المدنية وتطهير الإدارة. وبعد ثلاثة شهور، صدر قانون الإصلاح الزراعي. وبعد ستة شهور، صدر

تشريعان: **الأول** يلغي دستور 1923، و**الثاني** يلغي الأحزاب السياسية.

تعبر هذه الإجراءات بوضوح عن النزوع «الشعبي» لدى هؤلاء الضباط ذوي الأصول الفلاحية أو المتحدرين من الطبقة الوسطى ضد الطبقة الحاكمة المرتبطة بالملك وتتالف من كبار الملاكين وأصحاب الامتيازات. أما إلغاء دستور 1923 فكان بمنزلة نفي تجربة مصر كلها بعد ثورة 1919. ولا يعبر إلغاء الأحزاب إلا عن الجموح إلى احتكار الحياة السياسية. وهذا الاعتقاد يصدر عن قناعة أن الأحزاب هي مرتع الفساد السياسي والاقتصادي، وأن العسكر يمثلون النقاء ويشكلون البديل للحياة السياسية برمتها.

خلال السنوات الأربع من عمر الانقلاب، تحددت ملامح النظام الذي أقامه العسكريون، بعد أن تلاشت الوعود بعودة العسكر إلى ثكناتهم. وعلى الصعيد الدولي، انحاز الضباط إلى الكتلة الاشتراكية في ظل الحرب الباردة، وكان من الطبيعي أن يصطدم عبد الناصر بالإنكليز بسبب شعار التحرر من الاستعمار، فكان تأميم قناة السويس الذي أدى إلى العدوان الثلاثي على مصر العامل الرئيسي لتبني عبد الناصر، بعدما أصبح زعيم مصر، القومية العربية التي تعني الصراع مع الاستعمار وإسرائيل والرجعية من أجل إقامة الوحدة العربية.

كانت شعارات عبد الناصر في الحرية والاشتراكية والوحدة مماثلة لشعارات حزب البعث وإن اختلف الترتيب، وهو استمد قوميته العربية من ساطع الحصري ومن

تجربته الخاصة في السياسة العربية، وطعمها بالاشتراكية المبنية على تجاربه في الإصلاح الزراعي والتأميم وتأثره بالتجربة السوفياتية التي أخذ عنها أيضًا بناء الصناعة الثقيلة وقيادة مشروعات إنمائية استراتيجية كبناء السد العالي.

إضافة إلى المدرسة والجيش، كان الحزب أداة تحديث للحياة السياسية. ويرجع التراث الحزبي في المحيط العربي العثماني إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وعرف الحزب، مهما كانت أيديولوجيته، مؤسسة تحديثية تتبنى أفكارًا محددة وصارمة تسعى إلى بلوغ السلطة من خلال الانقلاب أو الثورة من أجل تحقيق الأهداف والشعارات التي يرفعها. وكان الحزب مدرسةً يتلقى فيها العضو المنتسب التعاليم من كتب المؤسسين، ويخضع للمساءلة ويرتفع من مرتبة إلى أخرى تبعًا لاجتهاده ونشاطه والتزامه. وكان في الأحزاب شيء من التنظيم العسكري، ليس لأنها تملك أذرعًا شبه عسكرية فحسب، ولكن لأنها تقوم على التراتب والانضباط والانصياع للأوامر التي تأتي من الأعلى إلى الأدنى.

مثلت الأحزاب الأيديولوجية نمطًا مغايرًا من أنماط التحديث، ليس لأنها تتبنى أفكارًا ذات أصول أوروبية صريحة كالأحزاب الشيوعية، أو مراوغة كالأحزاب القومية التي ترجع إلى تراث ثقافي مغرق في القدم لتبرر مشروعيتها الفكرية، أو لأنها أحزاب لادينية ومتحررة من القيود الاجتماعية التقليدية التي قارعتها بلا هوادة فحسب، بل لأنها نقلت فكرة التغيير إلى القطاعات المهمشة المؤلفة من ذوي الأصول

الطبقية الدنيا التي تُيسِّر لهم نصيبًا من التعليم بفضل المدارس التي أنشئت في زمن الانتداب ثم الفترة الاستقلالية، وإلى أبناء المذاهب والطوائف وغالبًا من أبناء الأرياف البعيدة عن المدن. ووجد هؤلاء وأولئك في الأحزاب التي انتسبوا إليها تعويضًا لهم عن الإقصاء، بل أتاحت لهم المشاركة في الحياة السياسية وبثت لديهم الأمل في بلوغ السلطة.

تمكن حزب البعث، دون الأحزاب الأخرى، تمكن من بلوغ السلطة في سورية والعراق على السواء. وتحقق وصوله إلى السلطة بعد تأسيسه بعقد ونصف من الزمن، بعد مخاضات استغرقت سنوات. كان البعث الذي أُسس رسميًا في عام 1947 يمثل ثورة الأبناء على الآباء، ثورة جيل القوميين العرب على العروبيين من أبناء الطبقات العليا الذين قادوا الحياة السياسية في فترة ما بين الحربين واستمروا في قيادتها بعد الاستقلال. امتدت فروع البعث إلى العراق ولبنان والأردن، ومارس السياسة العلنية بما في ذلك المشاركة في الانتخابات النيابية، وانحنى أمام الزعامة الناصرية، إلا أنه تعلم منها الدرس بأن السلطة لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال الانقلاب العسكري. كما تعلم من التجربة الناصرية إجراءاتها الاشتراكية في مصادرة الأراضي والتأميم التي عرفتها سورية أيام الوحدة بين عامي 1958 و1961.

شهدت ستينيات القرن العشرين سلسلة من الانقلابات العسكرية، وكان أولها الانقلاب على الوحدة المصرية – السورية؛ إذ تحالفت كل القوى السياسية التي لم تعد

تطيق حكم الجهاز الأمني الذي سلطه عبد الناصر على سورية، من القيادات التقليدية إلى الأحزاب السياسية إلى ضباط العسكر. وشهدت فترة الانفصال عودة للسياسيين المخضرمين الذين كانوا الأكثر تضررًا من سياسات التأميم التي طبقت في سورية. وكان الانفصال بمنزلة الانتكاسة الأولى لسياسات عبد الناصر العربية، إلا أنه عوض خسارته بكسب نظامين جديدين؛ إذ نالت الجزائر التي آزرها خلال ثورتها الاستقلال في تموز/ يوليو 1962. وبعد شهور قليلة، أطاح انقلاب عسكري في اليمن حكم الأئمة من آل حميد الدين، وبدأ بذلك فصل الحرب المصرية السعودية التي لم تشهد خاتمتها إلا بهزيمة عبد الناصر في حزيران/ يونيو 1967.

شهد عام 1963 انقلابين عسكريين في العراق وسورية، سيطبعان مصير البلدين ما يزيد على أربعة عقود من الزمن.

شهدت نهاية الستينيات انقلابين في السودان وليبيا في ظل شعارات التحرر والقومية العربية الناصرية. ولم تكد تطل سبعينيات القرن العشرين حتى كانت سبع دول عربية، يشكل سكانها ثلاثة أرباع مجموع العرب، قد خضعت لأنظمة انقلابية ذات منبت عسكري، يضاف إليها موريتانيا التي دخلت منذ عام 1978 في سلسلة من الانقلابات العسكرية، وتونس التي شهدت انقلابًا قاده ضابط الأمن زين العابدين بن علي في عام 1978.

إذا استعدنا التاريخ، سيلفتنا أن الدول التي شهدت انقضاض العسكر على السلطة

هي التي سبق لها أن شهدت تسلط عسكر المماليك في القرن الثامن عشر، بل إن هذا التقليد المملوكي العسكري امتد إلى بلدان لم تكن قد شهدت الظاهرة المملوكية، مثل موريتانيا واليمن والسودان.

لا يمكن عقد مقارنة بين الجيوش النظامية التي أنشئت لحماية البلاد والاستقلال، والتي تمثل مؤسسة من مؤسسات التحديث وعلامة من علامات السيادة، وبين الظاهرة المملوكية التي تعتمد على جمع المرتزقة والأرقاء لتكوين جماعات مسلحة في خدمة الحاكم. وبطبيعة الحال، فإن الأوضاع في بدايات القرن الثامن عشر حين أصبحت الولايات العربية عرضة لانقضاض أمراء المماليك على السلطة لا تشبه الأوضاع في أواسط القرن العشرين، حيث تستند الدول إلى دساتير ومؤسسات وفصل السلطات. إلا أن ضعف هذه المؤسسات، كالبرلمان والقضاء، فضلًا عن ضعف التقاليد السياسية وتناحر السياسيين، وضعف البنى السياسية الحديثة كلّ ذلك مهد السبل أمام العسكر للاستيلاء على السلطة، بذرائع تقويم الحياة السياسية ومحاربة الفساد، بشعارات الوطنية ومقارعة التدخل الأجنبي.

تتمّ استعادة نصف قرن ويزيد من تاريخ الانقلابات العسكرية، التي قام بها عسكريون يشكلون مجموعات من بضع عشرات من الضباط ذوي الرتب المتوسطة، عن ظاهرة تتجاوز العالم العربي في مرحلة مابعد الحرب العالمية الثانية، لتشمل بلدانًا في آسيا وأفريقيا وأميركا الجنوبية، أو ما عرف آنذاك باسم العالم الثالث بحسب تعبير

ألفريد سوفيه الذي أطلقه في عام 1952. وشهدت تلك الفترة صعود عسكريين في بلدين عريقين في الديمقراطية، فقد اختارت فرنسا الجنرال شارل ديغول للخروج من أزمتها السياسية والحرب الجزائرية. كما اختارت الولايات المتحدة الأميركية الجنرال دوايت إيزنهاور رئيسًا مكافأة له على قيادته جيوش الحلفاء في الحرب ضد النازية.

جاءت الانقلابات العسكرية في العالم العربي في سياق حركة التحرر. حدث أول انقلاب في العراق إبان الحرب العالمية الثانية بهدف طرد النفوذ الإنكليزي. أما الانقلابات العسكرية في سورية، فجاءت بعد الهزيمة العربية في الحرب مع إسرائيل. ولم يستطع الانقلابيون العراقيون الصمود فعادت الملكية، وسلم العسكريون في سورية السلطة إلى المدنيين بعد ثلاث تجارب مخفقة.

إلا أن الانقلاب العسكري الذي قام به الضباط الأحرار في مصر في عام 1952 أضحى، خصوصًا بعد العدوان الثلاثي على مصر، أنموذجًا لقيادة عسكرية ناجحة ممثلة بجمال عبد الناصر، وتجسيدًا لكل شعارات المرحلة والتطلعات إلى التحرر. وفي العادة، يُشبّه عبد الناصر بمحمد علي باشا في سعيه إلى إقامة دولة قوية تستند إلى جيش مجهز بالسلاح الحديث وتصنيع حربي وصناعة ثقيلة. وكانت الوحدة مع سورية تعبيرًا رمزيًا عن التطلع إلى إقامة دولة عربية واحدة، كما كانت بمنزلة انقلاب ضد الطبقة الحاكمة في سورية وضد الأحزاب التي رضخت للموجة الشعبية العارمة التي جعلت عبد الناصر قائدًا للقومية العربية.

ثمة شيء من التاريخ في التجربة الناصرية. كان محمد علي محدثًا تجاوز التقاليد السائدة في الثقافة والمجتمع وفتح مصر أمام المؤثرات الأوروبية، وكان عبد الناصر محدثًا إن لجهة القضاء على الملكية التي كانت تجسد آنذاك تسلط طبقة ضيقة من الملاكين العقاريين والصناعيين والتجار، أو لجهة بناء الاقتصاد. تم التحديث الناصري في خمسينيات القرن العشرين التي انطبعت بالانقسام الدولي بين معسكرين، وانحاز عبد الناصر إلى المعسكر الاشتراكي حين كانت شعارات البناء الوطني ومحاربة الإمبريالية والعداء للغرب في أوجها.

إن الأنموذج الناصري في السلطة مستمد أيضًا من التجربة السوفياتية الاشتراكية المتمثلة بإلغاء الحياة السياسية والتعددية الحزبية لصالح الحزب الواحد. وأصبح هذا الأنموذج مثالًا للانقلابيين العرب، مشرقًا ومغربًا. ففي ظل الأنظمة العسكرية الأحادية التي تبنت القومية العربية والاشتراكية، قُمِعَت الاتجاهات الفكرية والعقائدية كلها، وكانت جماعة الإخوان المسلمين الأكثر عرضة للاضطهاد فضلًا عن الشيوعيين والليبراليين باسم الوحدة والتحرر والتحديث، وهي شعارات المرحلة التي بلغت أوجها في نهاية ستينيات القرن العشرين.

نجحت الأنظمة الأحادية في تصوير الأنظمة التي أسقطتها باعتبارها تمثل «الرجعية» والارتهان للمستعمر، وهي أنظمة كانت تتعثر في بناء أنموذج تعددي تحكمه الحياة البرلمانية. وهذا التعثر هو نتيجة لضعف التقاليد الديمقراطية حديثة العهد، التي

لم تكن قد رسخت في بيئات تقليدية ومجتمعات ريفية وعشائرية. وكان هذا الضعف في الحياة الديمقراطية ذريعة العسكريين للانقضاض على السلطة وإحكام القبضة على الحياة السياسية، فإذا كان التنافس بين الأحزاب يسبب الصراعات والأزمات، فإن حل الأزمة السياسية يكون بإلغاء جميع أطرافها بحسب شريف يونس[(526)].

أدى إلغاء الحياة السياسية إلى إفقار الفكر والثقافة وقضى على الآراء والاتجاهات، وتم تجاوز الفصل بين السلطات وامتهان القانون من أجل إقامة نظام أحادي تعكسه الدساتير التي حلت مكان تلك التي صيغت في المرحلة الليبرالية.

أدى ذلك كله إلى إعادة المجتمعات إلى مراحل سابقة لقيام دولة تحتكم إلى الدستور وتقودها نخب مدنية متمثلة بالأحزاب والنقابات والجمعيات، وإلى العودة إلى حقبة سابقة للنهضة والإصلاح، وطي إنجازاتها الفكرية والاجتماعية. كان تبني أيديولوجيا رسمية ذريعة لإلغاء كل رأي مختلف، ومنع كل تجمع سياسي أو نقابي أو مدني، فأصبح المجتمع مجردًا من مقومات الدفاع كلها، وارتد إلى تشكيلاته الأهلية والعشائرية.

إن التحكم المتمادي للأنظمة الأحادية بمجتمعاتها أكثر من نصف قرن من الزمن مدعاة للتساؤل: ففضلًا عن الذرائع التي بررت الاستيلاء على السلطة، فإن هذين، الاستيلاء والتحكم، ما كانا ليستمرا لولا ضعف القوى المدنية التي كانت انخرطت في بناء مؤسسات الدولة في النصف الأول من القرن العشرين، وهو مثيل لضعف القوى الأهلية الذي أتاح لعسكر المماليك على امتداد القرن الثامن عشر القبض على الولايات

التابعة للدولة العثمانية.

يقوم وجه الشبه بين الأنظمة الأحادية وحكام المماليك في القرن الثامن عشر على تسلط أقلية أو عصبة أو جماعة تستمد قوتها من امتلاكها أدوات القمع وأجهزة الأمن التي تراقب السياسة والاقتصاد والإعلام والثقافة، وتعلو فوق كل محاسبة وتتحكم بموارد البلاد من دون أي رقابة. وتلغي عمليًا الفصل بين السلطات، فيحتكر الحاكم وأدواته سلطات التنفيذ والتشريع والقضاء.

من اللافت أن الثورات العربية قامت في البلدان ذات التراث المملوكي المحدث بالأيديولوجيا والشعارات، وأدى سقوط الأنظمة إلى انكشاف مدى الأضرار الفادحة وتردي أحوال الأرياف وازدياد معدلات البطالة وتوسل الشباب للهجرة، وانهيار منظومة التعليم وإفساد الحياة العامة، وانهيار الشعارات التي كانت تستخدمها مبررات لاستمرارها وتسويغ ممارستها وقمع القوى المعارضة وإلغاء الحياة السياسية.

فهل تتمكن هذه الثورات من إزاحة الإرث الثقيل للأنظمة الأحادية، ومن فتح زمن التعددية السياسية وتداول السلطة، ومن الشروع في خطط النمو؟ أم سترجعنا إلى أزمنة تأسيسية نعيد معها رسم الحدود والدساتير والدول، أم ستعيد الجيوش إلى واجهة السلطة بعد مخاضات عسيرة؟!

الفصل الثامن
الأصولية

في بداية القرن العشرين، تضافر تأثير أفكار النهضويين والإصلاحيين في تشكيل مشهد الحياة الثقافية والاجتماعية العربية، كما ستتعدد أوجه التبادل مع أوروبا. أصبحت العلاقات التجارية أكثر تشعبًا، بما في ذلك استيراد السلع الذي سيؤثر على الانتاج الحرفي المحلي، ما سيؤدي إلى انهيار بعض الصناعات التقليدية. واتخذت الحياة الاجتماعية مظاهر العمران الحديث والشوارع المخططة. وكانت مدن القاهرة والإسكندرية وبيروت أمثلة للمدن التي تستقبل الجاليات الأوروبية التي تساهم في نشاطات مختلفة صناعية وتجارية وتعليمية، فضلًا عن استقبال الخبراء المهاجرين من إيطاليا واليونان بحثًا عن عمل في المدن والمرافئ.

المظهر الجديد الذي كان يتشكل هو بروز حركات سياسية علنية وسرية، وكانت السياسة الفاعل الجديد، تُترجم بالمقالات الصحفية والجمعيات الثقافية أو الحزبية.

كانت الأصوات المطالبة بالدستور والحرية هي التي تجتذب النخب المتعلمة، وهي التي تحققت تطلعاتها بقيام الانقلاب الدستوري في اسطنبول في عام 1908، ما أعطى دفعًا قويًا لأفكار التنوير والإصلاح التي عبّرت عنها الصحف التي صدرت بعد أن أطلقت حرية القول.

أدى ذلك كله إلى انخفاض تأثير المؤسسة الدينية من الوجهة التربوية؛ إذ أصبحت المدرسة الحديثة والمعاهد العليا هي التي تخرج قادة الرأي المتأثرين بالأفكار التي أطلقها رواد النهضة والإصلاح.

لم يعد رجال الدين من فقهاء ووعاظ ودعاة هم الذين يوجهون الرأي العام. لكن التأثير أصبح للمقالات التي تنشر في الصحف التي يحررها كتّاب وأدباء حلوا مكان رجال الدين. وكان تأثير هذه المقالات التي تصدر في المدن الكبرى يصل إلى قراء نهمين للمعرفة في سائر الجهات التي افتتحت فيها المدارس التي أصبحت تعد بالمئات في مصر والمشرق.

انحسر تأثير المؤسسات الدينية انحسارًا بينيًا، لكن ذلك لا يعني انحسار الإيمان الديني الذي اتخذ أشكالًا مختلفة، خصوصًا لجهة استيعاب قيم الحرية ونقد الاستبداد والدعوة إلى التفكير في مسائل التشريع والدستور. وبشكل خاص، لم يعد المعتقد الديني يوجه الخيارات السياسية، واكتسب الانتماء الديني بعدًا جديدًا. وبتأثير مؤلفات المستشرقين أو مؤلفات باحثين عرب، أثير الاهتمام بالحضارة الإسلامية والآداب العربية، وتوسع الاهتمام باللغة العربية بفضل انتشار التعليم في المراحل التعليمية كلها.

خلال العقود الأولى من القرن العشرين، حلّ إسلام جديد بديلًا من إسلام الفقهاء والمتصوفة. ففهم الإسلام أصبح مقترنًا بمعرفة حضارته والعطاء الذي قدمته الإنسانية في مجالي الفكر والعلم. وساهم ذلك في بروز الانتماء العربي الذي أعلى من شأن الآداب

العربية، شعرًا ونثرًا. وساهم شعراء بدايات القرن العشرين في تذوق الشعر الكلاسيكي بما في ذلك شعراء العرب قبل الإسلام. كان انحسار تأثير الثقافة الدينية التقليدية في المحيط العربي جزءًا من انحسار تأثير الدين في العالم أجمع.

ففي خلال النصف الأول من القرن العشرين، كانت الأجيال الجديدة والمتعاقبة من المتعلمين تنجذب إلى التيارات الفكرية والأيديولوجية التي تصدر عن أوروبا. وأدى ذلك إلى انحسار التعبيرات والرموز الدينية، وكان أبرز تعبير عن ذلك الدعوة إلى تحرير المرأة وانحسار الحجاب، وكذلك انحسار الحركات الصوفية التي أصبحت جزءًا من الماضي. وبهذا المعنى، استجاب المسلمون لدعوات التحديث، بل استجاب الإسلام كفكرة وعقيدة لمزاج العصر، إذا جاز التعبير.

أظهر ذلك كله إسلامًا معتدلًا ومنفتحًا في النصف الأول من القرن العشرين. وظهر المسلم في الفضاء العربي مسلمًا عصريًا يستجيب لمتطلبات التطور المتسارع الذي أحرز في الميادين كلها. وولدت هوية جديدة هي الهوية العربية. واقع الأمر أن العروبة السياسية هي التي استحوذت على الصراع مع الصهيونية، خصوصًا بعد إعلان دولة اسرائيل، ولم تترك مجالًا ولو ضيقًا للتعبيرات الدينية في جعل الصراع بين مسلمين ويهود. إلا أن القومية العربية ساهمت في تغذية ثقافة العداء للغرب، ذلك أن جزءًا من الوعي العربي أسس حججه على «مؤامرات» الغرب في مطلع القرن العشرين، خصوصًا من معاهدة سايكس - بيكو إلى وعد بلفور. فالتجزئة بحسب الوعي القومي

العربي هي حصيلة المؤامرة الأولى، والنكبة في فلسطين حصيلة المؤامرة الثانية.

أما إلغاء الخلافة فكان حجة اتجاه إسلامي بدأ يتبلور خارج المؤسسة الدينية التي بدت عاجزة عن مواكبة التغييرات العاصفة بعد الحرب العالمية الأولى.

(1)

أثار إلغاء قائد تركيا الحديثة مصطفى كمال أتاتورك الخلافة في عام 1924 ردات فعل متفاوتة في الوسط العربي، ذلك أن العرب كانوا قد ثاروا قبل سنوات قليلة على الدولة العثمانية، وكان قائد الثورة العربية شخصية إسلامية بارزة باعتباره أمير مكة وشريفها المنتسب إلى آل بيت الرسول. وكان أنصار الثورة في ذلك الوقت المبكر من القرن العشرين أكثر تأثرًا بالأفكار الوطنية التي تدفعها نزعة ليبرالية تحررية تنشد وطنًا قوميًا على حساب الانتماء العثماني. وعند إلغاء الخلافة، كان العالم العربي قد مر بمخاضات حاسمة.

لم يترك تسارع الحوادث الكبرى منذ بداية الحرب العالمية الأولى مجالًا للتبصر في مصير المؤسسة الدينية التي كان يقع مركزها في اسطنبول، ويقف على رأسها شيخ الإسلام، وكانت مرجع المفتين المحليين. كذلك، فإن النظام القضائي الشرعي كان مرتبطًا بقاعدة الخلافة. وعلى الرغم من أن القطيعة السياسية أدت عمليًا إلى قطيعة على مستوى المؤسسة الدينية، إلا أن إلغاء الخلافة عبّر عن تصدع في الرابطة المعنوية التي

كانت لا تزال ترمز إلى وحدة الأجهزة الدينية التركية والعربية، خصوصًا في المشرق.

من الوجهة التاريخية، كانت الأجهزة الدينية في الأقاليم العربية قد حققت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قدرًا كبيرًا من الاستقلال عن المؤسسة الدينية في اسطنبول، بالقدر نفسه الذي خسرت فيه الكثير من النفوذ في مجال التعليم والقضاء بفضل التحديث في عصر التنظيمات، والذي بلغ أوجه في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، على الرغم من الطابع السياسي المحافظ لعهده.

رضخت الأجهزة الدينية الرسمية للتبدلات السياسية، وأضحت هذه الأجهزة تابعة للحكومات التي نشأت في إثر انفكاك الرابطة العثمانية في نهاية الحرب العالمية الأولى. أما في مصر، فكان الجامع الأزهر يملك مشروعية المرجعية الدينية؛ إذ كان مدرسة يأتيها طلاب العلم الشرعي من أطراف العالم الإسلامي.

ترك إلغاء الخلافة في طبقةٍ من طبقات الوعي الإسلامي شعورًا بالهزيمة سرعان ما تفاقم. فإذا كان إخفاق مشروع إقامة الدولة العربية قد أرجع إلى مؤامرة التقسيم الاستعماري الذي رمز إليه باتفاقية سايكس – بيكو، فإن إلغاء الخلافة سرعان ما تحول في الوعي عند الفئات الأقل تأثرًا بنداءات الحداثة إلى مؤامرة غربية هدفت إلى تفتيت بلاد الإسلام من أجل السيطرة عليها وتفرقة المسلمين للتغلب عليهم. وبعد ثلاثة عقود من إلغاء الخلافة، أنشأ القاضي الفلسطيني
تقي الدين النبهاني حزب التحرير في عام 1953، وهو الحزب الذي جعل من إقامة

الخلافة شعاره وبرنامجه.

ما فاقم هذا الشعور بالضعف والهزيمة في وجدان قطاعات واسعة من المسلمين هو أن جل بلدان العرب والمسلمين كانت خاضعة للسيطرة المباشرة للقوى الاستعمارية الأوروبية التي كانت عاملًا في تبدل العادات الاجتماعية وانتشار قيم الغرب، خصوصًا في التعليم والقانون. وعدا تركيا التي أصبحت جمهورية تبنت العلمانية وأقصت الدين من المجال العام، فإن مصر التي كانت تحت السيطرة الإنكليزية، والتي سبق أن عرفت أول تجربة تحديثية في العالم غير الأوروبي وشهدت ولادة الإصلاحية الإسلامية ورموزها البارزين، كانت تشهد نموًا للأفكار الليبرالية والعلمانية قبل ثورة 1919 وبعدها، من الدعوة إلى تحرر المرأة إلى تبني النظام البرلماني، ومن الترويج لنظريات النشوء والارتقاء إلى تمثل قيم الاشتراكية والعدالة الاجتماعية. وكانت جامعة القاهرة التي أنشئت في عام 1908، واستقبلت في ذروة ازدهارها في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته أساتذة بارزين من أوروبا في حقول العلوم والإنسانيات، قد أصبحت مركزًا مشعًا للأفكار الحديثة، بل إن صحافة مصر ودور النشر فيها كانت تنشر ما ينتجه المصريون والعرب، خصوصًا اللبنانيين والسوريين، من أدب وفكر وعلم. ولا بد من الإشارة إلى أن مصر في عشرينيات القرن العشرين شهدت أبرز المحاولات النقدية التي تناولت التراثين الأدبي العربي والسياسي الإسلامي مع طه حسين في كتابه الأدب الجاهلي، وعلي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم.

في تلك الأجواء، ولدت جماعة الإخوان المسلمين في عام 1928 في مدينة الإسماعيلية، المدينة المستحدثة التي أنشأها الخديوي إسماعيل على القناة في وسط المسافة بين بورسعيد والسويس. وكانت مقر الهيئة المشرفة على قناة السويس، وتسكنها جالية أوروبية تملك السلطة وتطبع المدينة بطابع غربي.

مؤسس الجماعة هو حسن البنا (1906 – 1949)، وكان قد تخرج من دار العلوم، وليس الأزهر، وعين مدرسًا في الإسماعيلية. وكان بعد في الثانية والعشرين من العمر حين شرع بتأسيس جماعته التي أصبحت أبرز تنظيم إسلامي انطلق من مصر ليصبح أنموذجًا للحركات الدعوية والجماعات الإسلامية السياسية المنتشرة في العالم الإسلامي.

لا يمكن فصل تأسيس جماعة الإخوان المسلمين عن شخصية مؤسسها المؤثرة. فكان حسن البنا شابًا موهوبًا، تبرز موهبته في إصراره وتأثيره الشخصي الذي ينعقد على قوة الإقناع وملكة الخطابة. وهو تمكن من اجتذاب شخصيات لها الباع الطويل في العمل الإسلامي مثل طنطاوي جوهري، العالم الأزهري ومفسر القرآن الكريم الذي انتسب إلى الإخوان المسلمين، على الرغم من أنه يكبر البنا بربع قرن من الزمن. وهو أبدى إعجابه بالبنا وقال فيه: «إن حسن البنا مزيج من التقوى والدهاء السياسي، إنه قلب علي وعقل معاوية، وإنه أضفى على دعوة اليقظة عنصر الجندية، ورد إلى الحركة الوطنية عنصر الإسلام». وينطوي كلام جوهري على أمور بالغة الدلالة، فعدا امتداح

شخص البنا، يشير ضمنًا إلى أن الإصلاحية الإسلامية (اليقظة) التي فشلت في إيجاد إطار تنظيمي وجدت في جماعة الإخوان هذا الإطار التنظيمي (الجندية)، وأن الحركة الوطنية التي انساقت في العشرينيات والثلاثينيات إلى الأفكار الليبرالية قد ردها البنا إلى الإسلام.

اجتذب البنا إعجاب رشيد رضا، رائد الإصلاحية الإسلامية في زمنه، الذي مال إلى الوهابية في سنواته الأخيرة، إذ وجد في البنا وجماعته إطارًا وتجسيدًا للأفكار الإصلاحية كما آلت على يديه. لم يكن حسن البنا إصلاحيًا بالمعنى الذي انطوت عليه إصلاحية المؤسسين، خصوصًا الإمام محمد عبده. ولم يكن يملك العلم الذي يؤهله للخوض في المسائل الشائكة للفقه والعقيدة. لكنه كان يملك البصيرة لإدراك احتياجات المسلم المتوسط الذي لم تغره نداءات الحداثة ولم تقنعه دعوات الليبرالية، والذي يعتبر الإسلام جزءًا من هويته وعقيدته التي لا يتراخى في الدفاع عنها.

(2)

ولدت جماعة الإخوان المسلمين كردة فعل على واقع غير مسبوق، تمثل باجتياح الغرب العالم الإسلامي. إنها التعبير عن ردة فعل إسلامية في زمن انتشار النماذج الغربية في الفكر والمجتمع، والجواب على إخفاق الإصلاحية الإسلامية في إيجاد إطارها التنظيمي.

يرجع بناء جماعة الإخوان المسلمين باعتبارها تنظيمًا إلى مصادر مختلفة. ففكرة الدعوة والإرشاد ترجع إلى الإصلاحيين، خصوصًا رشيد رضا الذي سبق أن عمل على تأسيس معهد الإرشاد، وهي فكرة متأثرة بالمرسلين الغربيين، خصوصًا البروتستانت. وتفترض فكرة الدعوة أن المسلمين باتوا بحاجة إلى ردهم إلى عقيدتهم ودينهم. أما فكرة التنظيم، خصوصًا لجهة طابعها السري أو المستتر، فأكثر تعقيدًا؛ إذ سبق لحسن البنا أن انتظم في الطريقة الشاذلية مع ما يفرضه الانتساب إلى الطريقة من ولاء للشيخ المعلم والطاعة وحفظ سرية التعاليم. لكن في الفترة التي أسس فيها جماعته، كانت الأحزاب قد عرفت في مصر، وكانت تأخذ نماذج الأحزاب الغربية في التنظيم والقيادة، وبعضها يستلهم النماذج القومية والاشتراكية. وتطورت الجماعة سريعًا من فرقة إرشاد إلى تنظيم سياسي سري يملك ذراعًا عسكريةً.

على هذا النحو، أضحت الجماعة أقرب إلى نماذج الحركات السياسية في أوروبا في ثلاثينيات القرن العشرين، أما اسم الإخوان فلعله مأخوذ عن الإخوان السعوديين الذين يتبعون المذهب الوهابي ويقاتلون دفاعًا عن عقيدتهم. احتفظ البنا بعلاقة متينة مع السعوديين وتلقي الدعم منهم طوال حياته. وفي فترة الاضطهاد في الخمسينيات والستينيات، لجأ قادة الإخوان إلى المملكة العربية السعودية التي احتضنتهم.

كان شرط الانتساب إلى الإخوان الولاء من خلال مبدأ السمع والطاعة، وفي ذلك تخلت الجماعة عن جوهر الإصلاحية القائم على التفكير وإعمال العقل في مسائل الدين

والدنيا.

إلا أن جماعة الإخوان المسلمين ما كان لها أن تنشأ لولا الضعف المزمن الذي أصاب مؤسسة الأزهر، والمؤسسة الدينية الإسلامية بشكل عام. مثلت الإصلاحية أول خروج على المؤسسة الدينية؛ إذ أراد محمد عبده إصلاحها من دون جدوى. وفي زمن البنا، أضحت المؤسسة الدينية ممثلة بالأزهر أكثر خضوعًا للسلطة القائمة، ولم تعد قادرة على الاستجابة للتحديات التي يطرحها العصر. وعلى الرغم من أن البنا لم يكن يسعى إلى إنشاء مؤسسة بديلة ولم يشأ الاصطدام مع الأزهر، إلا أنه سلك طريقًا مغايرًا بإيجاد تنظيم يعبّر من وجهة نظره عن آمال المسلمين.

بقدر ما نجح حسن البنا في التقاط الحساسية الإسلامية المعادية للغرب، تمكن من نشر جماعته في جهات مصر كلها، وأضحى أتباعه يعدون بالآلاف، بل عشرات الآلاف. واندفع في تأسيس تنظيم سري مسلح، منخرطًا في الوقت نفسه في متاهات السياسة المصرية وخوض الانتخابات النيابية. حصد الإخفاقات بدلًا من النجاحات، ونم سلوكه السياسي عن براغماتية فائقة. سهلت أعمال الإرهاب، التي نسبت إلى الإخوان، على السلطة حشر البنا في قفص الاتهام، ما سيؤدي إلى حظر نشاط الجماعة بعد سلسلة من الاغتيالات والتفجيرات، وانتهى الأمر باغتيال البنا نفسه.

مع ذلك، فإن البنا حقق خلال عقدين من الزمن، بين بدء تأسيس الجماعة واغتياله في عام 1949، إنشاء التنظيم الإسلامي، الأنموذج الذي سينتشر في بلدان المشرق

والمغرب، بل سيصبح هذا التنظيم مثالًا لتنظيمات إسلامية تتجاوز الإطار العربي إلى العالم الإسلامي وصولًا إلى باكستان وتركيا لاحقًا، فضلًا عن فروع للإخوان المسلمين في بلدان أوروبا وأميركا الشمالية.

لكن جماعة الإخوان المسلمين لم تكن تنظيمًا حزبيًا بالمعنى المتداول. ففي خلال عقدين من الزمن، تمكن حسن البنا من إنشاء ما يمكن أن نسميه المجتمع البديل، حيث يقيم أعضاء الجماعة في ما بينهم صلات تتجاوز الولاء السياسي أو الحزبي إلى العلاقات المجتمعية والاقتصادية. استقلت الجماعة عن المؤسسة الدينية الممثلة بالأزهر، التي كانت الإصلاحية قد تجاوزتها من قبل. وفي الوقت الذي كان الأزهر يخرج فيه الأئمة والفقهاء والمدرسين، كانت جماعة الإخوان تخرج الدعاة والمحازبين الذين ينشطون داخل الفئات الاجتماعية على اختلاف درجاتها. يقول البنا معرفًا الجماعة: «لسنا حزبًا سياسيًا ولسنا جمعية خيرية إصلاحية ولسنا فرقة رياضية، لسنا شيئًا من هذه التشكيلات، ولكننا فكرة وعقيدة.. ونظام ومنهج.. لا يحدده موضع ولا يقتدي بجنس..».

استطاع الإخوان المسلمون أن يتجاوزوا المحنة التي تمثلت بحظر نشاطهم واعتقال قيادتهم واغتيال زعيمهم المؤسس. فبعد ثورة يوليو 1952، عاود الإخوان نشاطهم في الوقت الذي برز أحد مفكريهم سيد قطب المقرب من ضباط مجلس قيادة الثورة قبل أن تفترق تطلعاته عن أهدافهم وخططهم. حظر نشاط الجماعة بعد محاولة الاغتيال التي

استهدفت عبد الناصر في الإسكندرية في عام 1954، واتهم الإخوان بتدبيرها.

يمثل سيد قطب المرحلة الثانية من عمر جماعة الإخوان المسلمين التي ابتدأت بمناصرة انقلاب الضباط الأحرار، ثم الصراع معهم طوال الحقبة الناصرية التي امتدت حتى عام 1970. بدأ سيد قطب حياته العملية ناقدًا أدبيًا له محاولات روائية، إلا أنه بعد حصوله على منحة دراسية في الولايات المتحدة، رجع كارهًا الغرب، مجتمعًا وأخلاقًا، وهذا ما سجله شقيقه محمد قطب في جاهلية القرن العشرين. وبعد سجنه الطويل، صاغ ما يشبه برنامجًا للاستيلاء على السلطة في معالم في الطريق فأعاده عبد الناصر إلى السجن بتهمة العمل على تقويض النظام والاستيلاء على الحكم ونفذ فيه حكم الإعدام في عام 1966.

إذا كان حسن البنا داعية اشتهر بخطبه التي جمعت في كتاب الدعوة والداعية، فإن سيد قطب كان مفكرًا ومفسرًا للقرآن، أعاد صوغ دور الإخوان المسلمين، بل الأفكار المؤسسة لها، فلم تعد الجماعة تسبح في محيطها الإسلامي، بل أضحت فرقة في بحر من الجاهلية. وبينما كان البنا يهادن الملك ويعتبره ملك المصريين، فإن قطب جعل عداءه للسلطة القائمة يضاهي، بل يسبق، عداءه للغرب. وإذا كان البنا أراد إقامة المجتمع الإخواني البديل والموازي للمجتمع القائم، فإن سيد قطب دعا إلى الانشقاق عن المجتمع. وأضحى الإخوان المسلمون في ظل الناصرية مجتمعًا مطاردًا ومنفيًا. وعلى الرغم من منع كتبه، فإن أفكاره انتشرت في مصر وخارجها. وكان تأثيرها أشد في

الفرق التي انشقت عن الجماعة الأم ومارست أعمال العنف في الثمانينيات، بما في ذلك اغتيال الرئيس المصري أنور السادات بعد توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل.

إضافةً إلى مصر، شهدت شبه القارة الهندية التي كانت تخضع للاستعمار الإنكليزي منذ عشرينيات القرن العشرين ولادة العصبة الإسلامية التي عملت على إقامة دولة إسلامية منفصلة عن الأغلبية الهندوسية التي كان لها الأثر البليغ في ولادة دولة باكستان في عام 1947، عند استقلال الهند. وكانت شبه القارة الهندية قد شهدت أيضًا ولادة جماعة التبليغ والدعوة التي ما فتئت تتوسع وتنتشر خارج حدود الهند، والتي تشكل جماعة غير سياسية يقتصر نشاطها على الدعوة ونشر تعاليم الإسلام. ولا يبعد أنه بتأثير الإخوان المسلمين، أسس أبو الأعلى المودودي في عام 1941 الجماعة الإسلامية التي ساهمت بدورها في العمل على إنشاء دولة إسلامية هي باكستان. والمودودي داعية مثل حسن البنا، إلا أنه مفكر من طراز سيد قطب، ولا تبعد أفكاره عن أفكار الإخوان المسلمين في الدعوة إلى إقامة دولة الإسلام، مع أخذه بمبدأ الحاكمية الذي تبناه سيد قطب.

اجتهد الإسلاميون في صوغ فكرة الدولة الإسلامية، ونقد كل ما يشكل عقبة في سبيل قيامها. وكانت أفكار الغرب من القومية والليبرالية والاشتراكية إلى النظريات العلمية والإنسانية تشكل عندهم تحديات لعقائد الإسلام، فكان الجهاد على المستوى العقائدي أبعد أثرًا من الجهاد على المستوى السياسي. وفي خمسينيات القرن العشرين

وستينياته، كانت الشيوعية تشكل تحديًا أكبر للحركات الإسلامية لما تنطوي عليه من نزعة إلحادية، فأصبحت الشيوعية المحلية العدو الأبرز للإسلاميين.

أما المرحلة الثالثة، فتبدأ مع سبعينيات القرن العشرين، حين لم تعد جماعة الإخوان الفرقة الإسلامية الوحيدة التي تستقطب نشاط الإسلاميين؛ إذ ظهرت حركات وتنظيمات منشقة عن الإخوان المسلمين، كما برزت تيارات سلفية وجهادية. في الوقت نفسه، كانت تتبلور تنظيمات إسلامية وطنية كالرفاه في تركيا والنهضة في تونس وجبهة الإنقاذ في الجزائر، وكلها ذات جذور إخوانية.

(3)

ترافق صعود حركات الإسلام السياسي في السبعينيات مع عوامل كان لها تأثيرها في نموها وتمددها: من إخفاق القومية العربية ذات التوجهات الاشتراكية في تحقيق أهدافها، التي فاقمت سياساتها الاقتصادية المشكلات التي ترافق النمو والزيادة السكانية، وإخفاقها في حل المسائل الوطنية من النزاع على كشمير بين الهند وباكستان، إلى الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين والأراضي العربية.

كما ساهم في انتشار الحركات الإسلامية تراجع تأثير الأيديولوجيات ذات المنشأ الغربي من الاشتراكية إلى القومية، وتراجع تأثير الإنسانيات مع تصاعد دعوات نقد الاستشراق والتغريب الثقافي الذي ساهم فيه يساريون وليبراليون، والذي ترافق مع

الدعوات إلى أسلمة الاشتراكية والعودة إلى التراث وصولًا إلى الدور الذي أدّته الدول ذات الهوية الإسلامية، من المملكة العربية السعودية إلى باكستان وصولًا إلى إيران في دعم الحركات الإسلامية ماديًا، وتأمين حرية الحركة لها في فضاءات تتجاوز حدود الدول.

لم تكن حرب أفغانستان قد بدأت حين شهدت إيران ثورة على النظام الملكي. وكانت إيران مثل تركيا قد شهدت ثورة دستورية (المشروطية) في عام 1906، وكانت المؤسسة الدينية آنذاك مشاركة في الثورة وقيدت الدستور برقابة رجال الدين. وفي الأوضاع التي تلت الحرب العالمية الأولى، تمكن العسكري رضا بهلوي المعجب بأتاتورك من إقامة ملكية تتبنى الأنموذج التركي في التحديث من دون إعلان العلمانية. وفي عهد الابن محمد رضا بهلوي، أضحت إيران بلدًا نفطيًا مهمًا، وشهدت ثورة بقيادة رئيس الوزراء محمد مصدق أقصت الشاه عن إيران، إلا أن انقلابًا مدعومًا من المخابرات المركزية الأميركية أعاده إلى الحكم ليواصل سيرة والده في الابتعاد عن المؤسسة الدينية، بل بعث التراث الفارسي ماقبل الإسلامي.

شاركت في الثورة على الشاه قوى متعددة، ليبرالية واشتراكية، إضافةً إلى المؤسسة الدينية التي تعرض رجالها للاضطهاد في زمن الشاه، بما في ذلك الإمام الخميني الذي كان منفيًا خارج إيران. وتمكنت المؤسسة الدينية من وضع يدها على الثورة وإزاحة كل القوى التي شاركت في التحركات والتظاهرات ضد الشاه، وجرت تصفية منهجية

للشيوعيين والليبراليين ورجال الحكم السابق. وأعلنت الجمهورية الإسلامية.

قدمت الجمهورية الإسلامية الإيرانية منظورًا جديدًا مستفادًا من تجارب الشيوعية، وعلى غرار الصين التي كانت تصف الولايات المتحدة الأميركية بأنها نمر من ورق، فإن الإمام الخميني رأى في أميركا الشيطان الأكبر، على عكس الإسلاميين في العالم العربي الذين كانوا يعادون الأيديولوجيات الغربية ويتحالفون مع المعسكر الغربي ضد الشيوعية. فإن الجمهورية الإسلامية في إيران اختارت التقارب مع الاتحاد السوفياتي ومعاداة الولايات المتحدة الأميركية.

إلا أن الظاهرة الإسلامية لم تقتصر على الإسلام السياسي؛ إذ شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين عودة النشاطات إلى الحركات الصوفية، والجماعات الخيرية الإسلامية التي تركز نشاطها في أوساط الفقراء، وانتشار المظاهر الإسلامية، خصوصًا الحجاب للنساء واللحى للرجال، ونشوء سوق إسلامية من دور النشر المتخصصة بالتراث الإسلامي إلى تجارة الطب الإسلامي إلى دور الأزياء المتخصصة بلباس المرأة الشرعي، إلى ازدياد أعداد المصلين الذين تفيض جموعهم عن باحات الصلاة في المساجد إلى الساحات العامة، فضلًا عن المعاهد والجامعات الإسلامية. كل ذلك شكل بيئة احتضان للحركات التي عانت من المنع والمطاردة في خمسينيات القرن العشرين وستينياته.

شق الإسلام الأصولي طريقه داعيًا إلى إقامة المجتمع المسلم، الأمر الذي قاده سريعًا

إلى ممارسة السياسة. ولأن أسلمة المجتمع تقتضي استخدام أدوات العمل السياسي، وبقدر ابتعاده عن المؤسسة الدينية التقليدية الخاضعة للسلطة القائمة، فإن الإسلام الأصولي الدعوي شكك في أولئك الذين يعتبرون الإيمان شأنًا خاصًا بالفرد في علاقته مع الله، وأولئك الذين رضوا بالاحتكام إلى تشريعات الغرب وقوانينه بديلًا عن الشريعة الإسلامية. فالشريعة ليست مجرد أحكام تختض بالفرد وأحواله الشخصية، بل هي تعبير عن هوية ثقافية ونظام للدنيا وبديل من أنظمة الشرق والغرب.

أبعد من ذلك، تلتقي الحركات الإسلامية كلها، على تباينها، على يوتوبيا إقامة الخلافة الإسلامية، وإن كان التصريح بذلك يتفاوت بين حركة وأخرى.

كانت الأصولية - ولا تزال - ظاهرة اجتماعية بقدر ما هي ظاهرة أيديولوجية؛ إذ نشأت في أوساط الطبقات الوسطى والدنيا، واستقطبت صغار المتعلمين قبل أن تنفذ إلى الفئات من أصحاب الاختصاصات العليا. ومثل التيارات الأيديولوجية من قومية واشتراكية التي زامنتها في النشأة، عبرت الحركات الإسلامية عن ضيق من احتكار الطبقات الاجتماعية العليا للمناصب في السياسة والوظائف في الإدارة وإمساكها باقتصاد البلاد، وهي الطبقات التي تمثلت قيم أوروبا في زمن الاستعمار الفرنسي والإنكليزي. وخلافًا للتيارات الأيديولوجية السياسية التي كانت تتبنى أفكار الغرب، نسجت الأصولية الإسلامية خطابًا معاديًا لقيم الحداثة. نفذ هذا الخطاب الديني المعادي إلى الطبقات الأشد فقرًا التي لم تجن من التحديث نصيبًا، بل أصابتها

التحولات الاشتراكية حينًا والرأسمالية حينًا آخر بالإفقار والتهميش.

على هذا النحو، لم يعد الانتماء إلى حركات الإسلام السياسي الأصولي مجرد انتساب إلى معتقد وتنظيم، بل هو اندماج في نمط عيش وفي مجتمع بديل عن المجتمع القائم الذي تسوده قيم الغرب. ونجحت الحركات الإسلامية في استقطاب الفئات الاجتماعية بخطاب أخلاقي يتأسس على ما اعتبرته قيم الإسلام الخاصة بالسلوك الفردي والالتزام الصارم بالفرائض والسنن.

نفذت الحركات الإسلامية إلى فقراء المدن والأرياف وعلمتهم مبادئ الإسلام بديلًا عن المعتقدات الغيبية المتفشية بين ظهرانيهم؛ هذه الفئات الواسعة التي أهملتها المؤسسة الدينية ذات الطابع المركزي والمديني، وتركتها عرضة لتأثير التصوف الشعبي والمعتقدات الموروثة.

ظهر الدعاة المعرضون لملاحقة أجهزة الأمن أكثر صدقًا ونزاهة من فقهاء المؤسسة الدينية وأئمتها. فكان كبار علماء المؤسسة الدينية بمنزلة موظفين كبار في وزارات الأوقاف ومؤسسات التعليم الديني والهيئات القضائية، بينما كان صغار الأئمة أسرى رواتبهم المتدنية، يتسولون رضا النافذين في الدساكر والأرياف. وعلى هذا النحو، أصبح الدعاة والناشطون الإسلاميون أكثر صدقية في نظر العامة الذين كانوا يقدمون الخدمات والإعانات ودروس الدين ابتغاء لوجه الله، من دون غرض أو تعويض.

درج الفقهاء وعلماء الشريعة في الأزمنة التاريخية المتعاقبة على تفسير مقاصد الإسلام

بأنها تهدف إلى خير الإنسان في دنياه وآخرته؛ إذ قلبت الحركات الإسلامية هذا التفسير فجعلت الإنسان في خدمة الدين، وجعلت الدنيا في خدمة الآخرة، وفسرت السياسة بأنها إخضاع الدولة والمجتمع لأحكام الشريعة.

إذ ترفع الحركات الإسلامية شعار «الإسلام هو الحل»، تعجز عن تقديم بديل اقتصادي عن النظام الرأسمالي، وتتشدد في رفضها الليبرالية السياسية والديمقراطية، وتخوض معركتها في الميدان الوحيد الباقي وهو التمسك بالتقاليد والسنن والأخلاق المتمحورة، خصوصًا حول جسد المرأة.

منذ سبعينيات القرن العشرين، سلكت الحركات الإسلامية مسالك مختلفة، بين اللجوء إلى العنف كما حدث في سورية ومصر، أو اللجوء إلى صناديق الاقتراع كما حدث في الجزائر في مطلع التسعينيات. إلا أن إلغاء نتائج الانتخابات التي جاءت لصالح جبهة الإنقاذ الإسلامية أدخل الجزائر في حرب أهلية امتدت عشر سنوات. ولعل التجربة الأنجح التي خاضها إسلاميون كانت في تركيا، فبعد وصول حزب الرفاه إلى تشكيل حكومة بقيادة الزعيم التاريخي للإسلام السياسي نجم الدين أربكان الذي أطاحه انقلاب عسكري، تمكن حزب العدالة والتنمية بقيادة رجب طيب أردوغان، المنشق عن حزب الرفاه، أن يخوض الانتخابات ويفوز ليحقق نجاحات اقتصادية غير مسبوقة مكنته من حصد شعبية أمنت له الفوز في دورات انتخابية متعاقبة. ويعيد إسلاميو تركيا تراث السلطنة، حيث يدمجون الإسلام والتاريخ التركي

العثماني، ليصيغوا بذلك برنامجًا ماضويًا؛ مثل الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي تدمج بين المذهب الشيعي والفارسية التوسعية.

أتاحت ثورات عام 2011 في الكثير من البلدان العربية فرصةً أمام الأحزاب الإسلامية للبروز في المراحل الانتقالية، كالنهضة في تونس، وحزب الحرية والعدالة في مصر، المنبثق عن جماعة الإخوان المسلمين الذي أُسس بعد ثورة 25 يناير (2011)، كما برز الإسلاميون في ليبيا في المجلس التأسيسي، وحزب الإصلاح في اليمن، فضلًا عن فوز حزب البناء والتنمية في المغرب بترؤس الحكومة.

كان خوض الإخوان المسلمين في مصر الانتخابات التشريعية والانتخابات الرئاسية قد أبرز قوتهم التنظيمية، وحصدوا أصوات أطراف إسلامية أخرى أبرزها التيار السلفي، فضلًا عن أصوات تيارات مدنية ويسارية رفضًا لعودة النظام القديم.

كان فوز الإخوان المسلمين ثأرًا تاريخيًا بعد ما يزيد على ثمانية عقود من الزمن على تأسيس جمعيتهم، عانت خلالها من التجارب والمحن والنفي والاضطهاد.

إلا أن سنة من حكم الإخوان المسلمين في مصر كانت عبارة عن إخفاقات مدوية، فلم يكن يملك الإخوان المسلمون أي رؤية لمشكلات مصر، خصوصًا الاقتصادية. ولم يظهر أن هذا التنظيم الذي اعتاد العمل في السر، والذي أصبح أشبه بمجتمع مغلق على ذاته يملك برنامجًا للحكم. وتكشف أن سياسته الوحيدة تتمثل في التمكين، أي زرع عناصر من الإخوان في مؤسسات الدولة. وسرعان ما خسر الإخوان حلفاءهم من

الإسلاميين قبل أن يخسروا تعاطف غير الإسلاميين الذين منحوهم أصواتهم، وأعطوا الإخوان فرصة فريدة لحكم مصر.

جاء إخفاق تجربة الإخوان المسلمين في الدرجة الأولى نتيجة خوف أغلبية المصريين من «أخونة» الدولة والمجتمع، وستشكل إزاحتهم عن السلطة منعطفًا في حاضر الحركات الإسلامية ومستقبلها، وستترك آثارًا في التنظيمات ذات الجذور الإسلامية.

أخفقت التيارات الأيديولوجية كلها، من اشتراكية وقومية، في العالم العربي التي ولدت في حقبة نشوء جماعة الإخوان المسلمين نفسها. وليست الإخوانية إلا أيديولوجيا تستند إلى خطاب ديني. وتؤذن تجارب الحركات الإسلامية خلال أربعة عقود سالفة وعثراتها بعد ثورات 2011 برؤية المنعطف الذي سيدفعهم إلى الاختيار بين العزلة والانشقاق، أو الاندراج في حركة السياسة وشرطها الأول القبول بالتعددية.

خلاصة

بعد ثورات عام 2011، دخل العالم العربي حقبة جديدة من تاريخه الحديث والمعاصر الذي حاولنا رصد تياراته الكبرى في فصول هذا الكتاب. وإذ بدت هذه الثورات كحوادث مفاجئة أطلقتها حوادث مفردة، فإنها في الواقع استمرار لمجابهة وصراع طويل المدى تغيرت فيه موازين القوى. فالحروب التي كانت تشنها الأنظمة الأحادية على مواطنيها وصلت إلى لحظة الانفجار الذي عجزت فيها السلطة عن استيعاب انتفاض الشارع. أطلقت هذه اللحظة التي امتدت أيامًا في تونس ومصر، وشهورًا قليلة في ليبيا واليمن، حرية التعبير وممارسة السياسة، وهي بمنزلة إعلان عن بداية حقبة طويلة لن تستقر قبل سنوات عدة.

إننا إزاء ثورات عميقة، وليس انقلابات واستبدال سلطة بأخرى، فتاريخ الثورات في العصر الحديث يبين لنا أن كل ثورة استغرقت سنوات عدة أو عقودًا طويلة. لم تستقر فرنسا قبل قرن من الزمن بعد ثورة 1789، وقبلها استغرقت الثورة على الملكية في بريطانيا في عام 1745، وعودة الملكية أربعة عقود من الزمن. ولم تستقر الولايات المتحدة الأميركية قبل الحرب الأهلية في ستينيات القرن التاسع عشر، وخاضت الثورة الروسية في عام 1917 حربًا أهلية استمرت سنوات قبل أن تشغل عهد ستالين الحرب الداخلية لتثبيت النظام الشيوعي. واستغرقت الثورة الصينية ثلاثة عقود قبل الاستيلاء على السلطة، وما انتهى الصراع الداخلي الذي بلغ ذروته في ستينيات القرن العشرين.

يبين لنا تاريخ الثورات ومساراتها الطويلة المدى إثارتها الصراعات الأهلية الإثنية والدينية، وتعاقب سلطات تعبر عن صراعات بين الأطراف الثائرة ذات التطلعات والعقائد المختلفة، فضلًا عن استدعاء التدخلات الأجنبية.

لكل ثورة مسارها ودوافعها، إلا أن ما شهده عام 2011 من اندلاع ثورات بلدان عربية، فضلًا عن الاحتجاجات التي شهدتها بلدان أخرى، أثار الكثير من التساؤلات، خصوصًا انتقال الثورة من بلد إلى آخر، الأمر الذي أكد تقارب الأوضاع العربية وتجانسها، كأننا إزاء ثورة واحدة في عدد من البلدان التي تتشابه أنظمتها الأحادية. إلا أن التشابه لا شأن له بالأيديولوجيا القومية العربية، بل على العكس من ذلك استهدفت هذه الثورات أنظمة استخدمت الأيديولوجيا القومية وشعارات الوحدة وتحرير فلسطين من أجل إعاقة أي مطلب يتعلق بالحرية والديمقراطية. يمكن القول إن ثورات عام 2011 تتجاوز الشعارات والأيديولوجيات كلها، والمتظاهرون في الميادين والساحات شغلتهم الحرية المفقودة والكرامة المهدورة قبل أي شيء آخر.

إن مشهد العالم العربي بعد ثورات 2011 أقرب إلى المشهد التأسيسي، ومن هنا تضاربت الرؤى حول ما ستؤول إليه الأوضاع في غضون سنوات قليلة مقبلة، بين تفاؤل بالانتقال إلى الديمقراطية، وتشاؤم بانفجار الدول، ومخاوف من انفراط عقدها.

يستدعي المشهد التأسيسي المرحلة التي استقرت فيها حدود الدول بعد انهيار الدولة العثمانية وهزيمتها في الحرب العالمية الأولى، بل يجدر بنا العودة إلى الانقلاب الدستوري

في عام 1908، الذي أنهى ثلاثة وثلاثين عامًا من حكم السلطان عبد الحميد الثاني الاستبدادي. وكما كانت إعادة العمل بالدستور ذريعة الانقلاب على السلطان ، فإن ثورات 2011 قامت لتنهي سنوات الاستبداد بذريعة العمل بالديمقراطية والدستور المغيبين. وإذا كانت المجالس الموقتة في الدول التي شهدت الثورات قد وضعت في أول سلم أولوياتها تشكيل اللجان لصوغ دساتير جديدة للبلاد، فإن هذا ما شهدته الدول الناشئة بعد الحرب العالمية الأولى، خصوصًا في الأنموذج المصري، حيث أدت ثورة 1919 إلى صوغ الدستور الذي حكم مصر في الفترة الليبرالية حتى عام 1952.

كان صوغ الدساتير في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى أكثر يسرًا مما هي عليه اليوم. ففي تلك الحقبة، كانت النخب القانونية والليبرالية تملك نفوذًا مكنها من صوغ دساتير ذات طابع مدني، مأخوذة عن دساتير أوروبية، ولم تلق أي اعتراض يذكر. لكن صوغ الدساتير بعد ثورات 2011 يتعثر بسبب التجاذبات بين تيارات مدنية من جهة وإسلامية من جهة أخرى، الأمر الذي يعكس صراعًا على هوية الدولة وموقع الشريعة من القانون، وحدود الديمقراطية والحريات، وطبيعة النظام الذي سيحكم مستقبل كل دولة.

لكن الحوادث والأوضاع لا تتكرر إذا كانت ثورات مطلع القرن العشرين أرست أسس الدولة عبر صوغ دساتيرها، وأطلقت حريات المرأة والشباب والرأي، كما أطلقت النزعات الوطنية، فإن أمورًا مشابهة حدثت منذ انطلاق ثورات 2011 وما

تلاها من تطورات، حيث شهدنا حضور المرأة والشباب في التظاهرات وكسر حواجز الخوف، بل شهدنا عودة السياسة بما تعنيه من حق «الشعب» بالانتظام في الأحزاب والتيارات والتعبير عن الرأي في الشأن العام، وخوض الانتخابات والتظاهر في الميادين العامة. إلا أن عودة السياسة تصطدم بتعثر إنشاء كيانات سياسية (أحزاب) ذات برامج واضحة ورؤى تخلق إجماعًا على الخيارات الديمقراطية التي يعوقها انتشار الأمية، والأمية السياسية، والفقر والتأخر الثقافي.

إلا أن اختلافات أساسية تبعد الثورات الراهنة عن ثورات بداية القرن السابق. كانت ثورات بداية القرن العشرين قد عبرت عن النزوع إلى الحياة الدستورية والتحرر من العثمانية، باسم العروبة والتحرر من الاستعمار، ما حفز التضامن الوطني. كانت أوروبا المستعمرة مصدرًا للأفكار الكبرى من القومية إلى الاشتراكية إلى الليبرالية. إن شيئًا من هذا لا يتشابه مع أوضاع البلدان العربية في الوقت الراهن، فالتحرر اليوم ليس من الاستعمار وإنما من الأنظمة الأحادية، في الوقت الذي لم تعد أوروبا مصدرًا لأفكار كبرى، ولم يعد لديها ما تقدمه إلى العرب. إن ثورات العالم العربي الراهن لا تدفعها الأفكار الكبرى، وإنما تدفعها قضايا العيش والكرامة والعدالة الاجتماعية باعتبارها حقائق إنسانية شاملة.

كانت ثورات مطلع القرن العشرين قد أتت في ظل تراجع دور الدين في الحياة العامة ممثلًا آنذاك بدولة أوتوقراطية هي السلطنة العثمانية. على العكس من ذلك، فإن

ثورات عام 2011 أتاحت الفرصة أمام حركات الإسلام السياسي التي عانت من اضطهاد أنظمة الاستبداد أن تتصدر المشهد، وأن تحرز المقاعد في المجالس المنتخبة في الفترة الانتقالية. وبهذا المعنى، أتاحت هذه الثورات المجال أمام قوى الإسلام السياسي لتبرز إلى العلن بعد عقود من النشاط السري، كسبت خلالها تعاطف «الجماهير» المحرومة من ممارسة السياسة. إلا أن حضور الإسلام السياسي في المشهد العام، وتصدر الحركات الإسلامية في المجالس الانتقالية، يعوّقان المسعى الذي من أجله قامت الثورات والمتمثل بإزالة الأحادية من الحكم، وتأسيس الدولة على مبادئ الديمقراطية وتداول السلطة، في الوقت الذي تسعى فيه حركات الإسلام السياسي إلى تقليص الهوامش المدنية من أجل إقامة أنظمة ذات الطابع الإسلامي.

يبدو حضور حركات الإسلام السياسي بمنزلة الوصول إلى نقطة الذروة، فتحقيق أعلى الأصوات في أول انتخابات جرت في كل من مصر أو ليبيا أو تونس، وتشكيل المجالس والحكومات التي تسيطر عليها الجماعات الإسلامية، هما في الوقت نفسه بداية تعثر هذه الجماعات في إدارة شؤون الدولة والشأن العام، وأثارت برامج هذه الحركات ردات فعل عند القوى المدنية والأحزاب ذات المرجعيات اليسارية أو الوطنية. وما الانتفاضة على حكم الإخوان المسلمين في مصر في 30 حزيران/ يونيو 2013 سوى التعبير عن هذا الصراع بين حركات الإسلام السياسي والرافضين لنظام أحادي ذي مرجعية دينية.

تتمثل القوى المعارضة لحركات الإسلام السياسي في إقامة دولة دينية بفئات المواطنين التي تدافع عن المكتسبات التي أحرزتها خلال مئة سنة من حريات المرأة والتنوع الثقافي والحرية الفردية، فضلًا عن استقلال القضاء ومبدأ الدولة المدنية. كذلك، فإن جموح الإسلام السياسي أدى إلى ردة فعل تتمثل بإعادة الاعتبار إلى تراث المرحلة الليبرالية ورموزها الفكرية.

واقع الأمر أن التراث الليبرالي منذ عصر النهضة والإصلاح لا تعرفه عامة الناس، وبالكاد تتعرف إلى رواده. كان تراث النهضة لا يزال حيًا عند قيام ثورات بداية القرن العشرين، بل إن ثورة عرابي في عام 1881 قامت بتأثير الأفكار الدستورية والمساواة، وساهم فيها رجال الإدارة الذين صنعوا حداثة مصر في عصر إسماعيل باشا. وكان الانقلاب الدستوري في عام 1908 من صنع رواد السياسة والفكر، وصاغ فكرة العروبة شباب متأثر بأفكار الحرية والوطنية، وقادت ثورة 1919 نخبة من رجال القانون والفكر من تلامذة محمد عبده الذين أخذوا عنه نزعته المتحررة في فهم الدين، وكانوا مناصرين لحرية المرأة ومشاركة غير المسلمين في بناء الوطنية المصرية.

كان دور الأفكار حاسمًا في ثورات بداية القرن العشرين ممثلًا بنخب فكرية وقانونية صاغت الدساتير، وقد أدى المثقفون أدوارًا بارزة في صوغ بنى الدولة ومؤسساتها، فضلًا عن تأثيرهم في إنشاء الأحزاب وتوجيه الرأي العام.

كان هؤلاء المثقفون ينشرون العلوم الإنسانية والحقوقية والأفكار الحديثة عبر

الجامعات والصحف والمنابر السياسية. كانت المرحلة الليبرالية بين الحربين العالميتين قد رفعت دور المثقفين ومنحتهم سلطة التأثير في العامة والحكام على السواء، وكانوا صلة الوصل بين مجتمعاتهم والثقافة المعاصرة، قبل تسلط العسكر وشعاراتهم التي حجبت الأفكار وأخفضت شأن الثقافة والمثقفين.

لا دورَ مؤثرًا للمثقف في ثورات 2011، ولا دور لمؤسسات الثقافة، ولا أحزاب سوى تلك التي تمثل بقايا أحزاب خمسينيات القرن الماضي وستينياته تضم يساريين أو قوميين أو ليبراليين، وتمثل الحنين إلى الماضي الوفدي أو الناصري أو البورقيبي. ومن هنا، تمكنت قوى الإسلام السياسي الكامنة من أن تظهر في واجهة الحوادث.

يعزى تراجع دور المثقف وغيابه من جهة إلى الدولة الأحادية التي لا تحتاج إلى دور للثقافة التي لا تنمو أصلًا في أجواء الديمقراطية وتداول الأفكار وتعدد الآراء وحرية التعبير، ومن جهة أخرى إلى تضاؤل دور الأفكار التي تسعى إلى صوغ مستقبل المجتمعات، الأمر الذي أدى إلى إشغال الأفكار الدينية للفراغ الذي خلفه غروب عصر الأيديولوجيات والأفكار.

إننا إزاء حلقة مثلثة الزوايا الدولة الأحادية تطارد الأفكار وتلغي دور المثقفين، وغياب الأفكار يمهد السبيل أمام انتشار التدين والإسلام السياسي، وتبرر الأنظمة التسلطية سياساتها بأنها تحارب التطرف الديني والإرهاب. كسرت ثورات العالم العربي هذه الحلقة، وأتاحت المجال أمام حركات الإسلام السياسي كي تخرج إلى العلن،

لتواجه الواقع وتعقيداته وحركة متنامية من الاعتراض على أسلمة المجتمع والدستور والسياسة أيضًا.

لا يقاس المدى الزمني للثورات بالوقائع فحسب، وإنما بمقدار ما تنتجه الحوادث والوقائع من أفكار تعبر عن قوى اجتماعية وتيارات سياسية. يحتاج العرب إلى أفكار تتلاءم مع العصر الذي يعيشه العالم والمستقبل الذي ينتظرنا. أفكار تتجاوز القومية والإسلامية، ومع ذلك تستعيد التراث الذي ظهر بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، تلك المرحلة التي شهدت ولادة ليبرالية عربية ممثلة برواد النهضة والإصلاح، بما تعنيه النهضة من انفتاح على المدنية الحديثة، وما تعنيه الإصلاحية من مطابقة الإسلام مع الإنسانيات والحقوق والقانون.

يكمن المعيار لولادة فكر عربي جديد في تجاوز الأيديولوجيات المعادية للغرب، والتخلي عن نظريات المؤامرة على العرب والمسلمين، ولا يتحقق ذلك إلا بنشوء جيل ثقافي يتمتع بالاستقلال في الرأي، قادر على قياس المصالح التي تربطنا بالأمم الأخرى، ويعيد النظر بالأسس الاقتصادية والتربوية والسياسية كلها التي تحكم حاضرنا.

إلا أن ذلك كله لن يتحقق في برهة من الزمن، وربما يستغرق جيلًا من التحولات.

المراجع

1 – العربية

كتب

آدمس، تشارلز. **الإسلام والتجديد في مصر**. ترجمة عباس محمود. القاهرة: دائرة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، 1935.

آرمسترونج، كارين. سيرة النبي محمد. ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني. كتاب سطور؛ 1. القاهرة: شركة سطور، 1998.

ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد. بدائع الزهور في وقائع الدهور. حققها وكتب لها المقدمة محمد مصطفى. 5 ج. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله. **كتاب المسالك والممالك**. ليدن: مطبعة بريل، 1889.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة.

ابن رسته، أحمد بن عمر. **كتاب الأعلاق النفيسة**. ليدن: مطبع بريل، 1891.

ابن فضلان، أحمد. **رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة**. حققها وعلق عليها وقدم لها سامي الدهان. ط 2. دمشق: مديرية إحياء التراث العربي، 1977.

ابن منقذ، أسامة. **كتاب الإعتبار**. حرره فيليب حتي. برنستون: مطبعة جامعة برنستون، 1930.

ابن نبي، مالك. **تأملات**. ط 4. دمشق: دار الفكر، 1979.

______. **شروط النهضة**. دمشق: دار الفكر، 1981.

______. **وجهة العالم الإسلامي**. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر 1981.

أبو الفداء، عماد الدين اسماعيل بن علي. **تقويم البلدان**. اعتنى بتصحيحه وطبعه رينود وماك كوكين ديسلان. باريس: دار الطباعة السلطانية، 1840.

أرسلان، شكيب. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم. مراجعة حسن تميم. بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.].

الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده. العروة الوثقى. بيروت: دار الكتاب العربي، 1970.

إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**. ترجمة عباس محمود؛ راجع مقدمته والفصل الأول منه عبد العزيز المراغي بك وراجع باقي الكتاب مهدي علام. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955.

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د.

ت.].

أنصاري، محمد جابر. **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، 1930 – 1970**. عالم المعرفة؛ 35. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980.

الأنطاكي، عبد المسيح. **نيل الأماني في الدستور العثماني**. القاهرة: مطبعة العرب، [1909].

إينالجيك، خليل. تاريخ الدولة العثمانية: من النشوء إلى الإنحدار. ترجمة محمد م. الأرناؤوط. بيروت: المدار الإسلامي، 2002.

بالانديه، جورج. الأنتروبولوجيا السياسية. ترجمة علي المصري. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.

بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**. نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ط 8. بيروت: دار العلم للملايين، 1979.

البستاني، سليمان. عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده. تحقيق ودراسة خالد زيادة. بيروت: دار الطليعة، 1978؛ القاهرة: دار رؤية، 2010.

البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية. القاهرة: مؤسسة إقرأ، 2011.

البهي، محمد. **الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي**. ط 6. بيروت: دار الفكر، 1973.

بيرك، جاك. العرب... تاريخ ومستقبل. مقدمة هاملتون جيب؛ تعريب وتعليق خيري حماد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.

البيطار، عبد الرزاق بن الحسن بن إبراهيم. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1961.

تمام، حسام. الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة. القاهرة: دار الشروق، 2012.

التهانوي، محمد علي الفاروقي. **كشاف اصطلاحات الفنون**. حققه لطفي عبد البديع؛ ترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين؛ راجعه أمين الخولي. ج 1. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.

التوقادي، مصطفى صبري. **النكير على منكري النعمة**. بيروت: المطبعة العباسية، 1926.

التونسي، خير الدين. مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تحقيق ودراسة معن زيادة. بيروت: دار الطليعة، 1978.

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. بيروت: دار الطليعة، 1982.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. حققه وشرحه حسن السندوبي. 3 ج. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1932.

جب، هاملتون وهارولد بوون. المجتمع الإسلامي والغرب. ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى؛ مراجعة أحمد عزت عبد الكريم. مكتبة التاريخ العربي الحديث. 2 ج. القاهرة: دار المعارف، 1971.

الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار. 3 ج. ط 2. بيروت: دار الجيل، 1978.

______. **تاريخ مدة الفرنسيس بمصر: محرم - رجب 1213 هـ. - 15 يونيو - ديسمبر 1798 م**. قدم له وحققه وترجمه ش. موريه. ليدن: مطبعة بريل، 1975.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

جرونيباوم، جوستاف أدموند فون. **حضارة الإسلام**. نقله إلى العربية عبد العزيز توفيق جاويد؛ راجعه عبد الحميد العبادي. الألف كتاب؛ 2. القاهرة: مكتبة مصر، 1956.

______. (إشراف). **الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية**. ترجمة صدقي حمدي؛ مراجعة صالح أحمد. بغداد: دار المثنى، 1966.

الجسر، حسين. الرسالة الحميدية. تقديم خالد زيادة. القاهرة: دار مدبولي، 2010.

______. **رياض طرابلس الشام**. طرابلس، لبنان: مطبعة البلاغة، [د. ت.].

جعيط، هشام. أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة. ط 3. بيروت: دار الطليعة، 2007.

______. الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. نقله إلى العربية المنجي الصيادي. بيروت: دار الطليعة، 1984.

جلبي، محمد. **جنة النساء والكافرين: سفارة نامه فرنسا.** ترجمة وتقديم خالد زيادة. بيروت: رؤية للنشر والتوزيع، 2014.

______. ______. ترجمة وتقديم خالد زيادة. بيروت: رياض الريّس، 2017.

جودت، أحمد. **تاريخ جودت.** ترجمة عبد القادر الدنا. بيروت: مطبعة جريدة بيروت، [1890].

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون.** 2 ج. بيروت: مكتبة المثنى، [د. ت.].

حسين، طه. **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين.** مج 9. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973.

حسين، محمد محمد. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر.** ط 4. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.

______. **الإسلام والحضارة الغربية.** بيروت: المكتب الإسلامي، 1979.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 – 1939**. ترجمه إلى العربية كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، 1977.

______. ______. بيروت: دار نوفل، 2001.

الخالدي، محمد روحي. أسباب الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة. دراسة وتحقيق خالد زيادة. القاهرة: رؤية للنشر و التوزيع، 2011.

خدوري، مجيد. **الصلات الدبلوماطيقية بين هارون الرشيد وشارلمان**. بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، 1939.

الخرباوي، ثروت. قلب الإخوان: محاكم تفتيش الجماعة. القاهرة: دار الهلال، 2010.

خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**. بيروت: دار المكشوف، 1943.

خوري، يوسف قزما. رجل سابق لعصره: المعلم بطرس البستاني، 1819 – 1883. بيروت: مكتبة بيسان، 1995.

الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري. **كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**. ليبزج، ألمانيا: أوتو هاراوتس، 1923.

دوفيز، ميشال. **أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر**. ج 1. ترجمة إلياس مرقص.

بيروت: دار الحقيقة، 1980.

الرافعي، عبد الرحمن. عصر إسماعيل. راجعه حلمي السباعي شاهين. 2 ج. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1982.

رافق، عبد الكريم. العرب والعثمانيون، 1516 – 1916. دمشق: [المؤلف]، 1974.

رضا، محمد رشيد. الخلافة. القاهرة: دار الزهراء، 1988.

______. **رحلات الإمام محمد رشيد رضا.** جمعها وحققها يوسف أيبش. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

رمضان، عبد العزيز. **ثورة 1919 في ضوء مذكرات سعد زغلول.** تاريخ المصريين؛ 219. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

روزنتال، فرانز. **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكليات المصطلح وأبعاده في التراث العربي – الإسلامي.** ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1978.

زيادة، خالد. سجلات المحكمة الشرعية، «الحقبة العثمانية»: المنهج والمصطلح. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

______. كاتب السلطان: حرفة الفقهاء والمثقفين. لندن: رياض الريس، 1991.

الزيدي، علي. الزيتونيون: دورهم في الحركة الوطنية التونسية من 1904 إلى 1945. صفاقس، تونس: مكتبة علاء الدين، 2007.

ستودارد، لوثروب. **حاضر العالم الإسلامي**. نقله إلى العربية عجاج نويهض؛ وفيه فصول وتعليقات وحواش مستفيضة عن دقائق أحوال الأمم الإسلامية وتطورها الحديث بقلم شكيب أرسلان. 4 ج. ط 4. بيروت: دار الفكر، 1973.

سعيد، إدوارد. **الإستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**. نقله إلى العربية كمال أبو ديب. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981.

السيد، أحمد لطفي. **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**. تقديم وتعليق طاهر الطناحي. كتاب الهلال؛ 149. القاهرة: دار الهلال، 1963.

شاخت، جوزيف وكليفورد بوزورث (تصنيف). **تراث الإسلام، الجزء الأول**. ترجمة محمد زهير السمهوري، حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد؛ تعليق شاكر مصطفى؛ مراجعة فؤاد زكريا. عالم المعرفة؛ 8. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978.

الشربيني، البيومي إسماعيل. مصادرة الأملاك في الدولة الإسلامية (عصر سلاطين المماليك). تاريخ المصريين؛ 110 – 111. 2 ج. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.

الشهابي، حيدر أحمد. **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: وهو الجزء الثاني والثالث من كتاب الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان**. عني بضبطه ونشره وتعليق حواشيه ووضع مقدمته وفهارسه الدكتور أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني. ج 1. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1933.

الشيرازي، حسن. **كلمة الإسلام**. بيروت : دار الصادق، 1964.

صاغية، حازم. قوميو المشرق العربي: من درايفوس إلى غارودي. بيروت: رياض الريس، 2000.

صليبا، جورج. العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية. ترجمة محمود حداد؛ مراجعة وتحرير مركز التعريب والبرمجة. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011.

طاشكبري زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفى. **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**. ويليه **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**، تأليف علي بن لالي بالي منق. بيروت : دار الكتاب العربي، 1975.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. 5 ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973 – 1981.

______. المرشد الأمين للبنات والبنين. تقديم عماد بدر الدين أبو غازي. القاهرة:

المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

______. مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية. تقديم حلمي النمنم؛ دراسة مصطفى لبيب عبد الغني. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

الطيباوي، عبد اللطيف. **المستشرقون الناطقون بالإنجليزية**. ترجمة وتقديم قاسم السامرائي. لندن: [د. ن.]، 1964.

عبد الحميد، محمد حرب. **الأدب التركي الحديث والمعاصر**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**. دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة. دراسات تاريخية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.

عبد الملك، أنور. مصر مجتمع جديد يبنيه العسكريون. بيروت: دار الطليعة، 1964.

______. نهضة مصر: تكون الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر الوطنية، 1805 – 1892. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

عبد، نادية ياسين. الاتحاديون: دراسة تأريخية في جذورهم الاجتماعية وطروحاتهم الفكرية (أواخر القرن التاسع عشر – 1908). تقديم هاشم صالح التكريتي. بغداد: دار ومكتبة عدنان، 2014.

عبده، محمد. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. بيروت: دار الحداثة، 1988.

______. رسالة التوحيد. تحقيق محمود أبو رية. ط 4. بيروت: دار المعارف، 1971.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجية العربية المعاصرة.** قدم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني. ط 3. بيروت: دار الحقيقة، 1979.

______. **العرب والفكر التاريخي**. ط 2. بيروت: دار الحقيقة، 1973.

______. **مجمل تاريخ المغرب.** ط 5. بيروت؛ الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1996.

______. **مفهوم الحرية**. بيروت: دار الفارابي، 1981.

عمارة، محمد. الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968.

عوض، لويس. تاريخ الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل. 2 ج. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1987.

عيساوي، شارل. تأملات في التاريخ العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

غرايبة، عبد الكريم محمود. **العرب والأتراك: دراسة لتطور العلاقات بين الأمتين**

خلال ألف سنة. دمشق: جامعة دمشق، 1961.

الغزي، نجم الدين محمد بن محمد. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة. تحقيق جبرائيل سليمان جبور. ط 2. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979.

الفاسي، محمد الطاهر بن عبد الرحمن. **الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية سنة 12 هـ، 1860 م**. حققه وعلق عليه محمد الفاسي. سلسلة الرحلات؛ 3. الرباط: جامعة محمد الخامس، 1967.

فخري، ماجد. الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة (1800 – 1922). بيروت: دار النهار للنشر، 1992.

فريد، محمد. **تاريخ الدولة العلية العثمانية**. ط 3. بيروت: دار الجيل، 1977.

فهمي، خالد. كل رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة. ترجمة شريف يونس. ط 3. القاهرة: دار الشروق، 2012.

قايالي، حسن. الحركة القومية العربية بعيون عثمانية (1908 – 1918). ترجمة فاضل جتكر؛ مراجعة وإعداد زياد منى. دمشق: دار قدمس للنشر، 2003.

القرضاوي، يوسف. **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.

القزويني، أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود. **آثار البلاد وأخبار العباد**. بيروت:

دار صادر، [1960].

قطب، سيد. **معالم في الطريق**. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، 1965.

قطب، محمد. **الإنسان بين المادية والإسلام**. ط 5. بيروت: دار الشروق، 1978.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1922.

كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفيتش. **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**. نقله إلى اللغة العربية صلاح الدين عثمان هاشم؛ قام بمراجعته إيغور بليايف. 2 قسم في 1 مج. [القاهرة]: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965.

لابيدوس، إيرا مارفين. مدن الشام في العصر المملوكي. نقله إلى العربية وقدم له سهيل زكار. دمشق: دار حسان، 1985.

لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني: وهو كتاب تاريخ الأمير فخر الدين المعني لأحمد بن محمد الخالدي الصفدي. عني بضبطه ونشره وتعليق حواشيه ووضع مقدمته وفهارسه أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني. منشورات الجامعة اللبنانية. قسم الدراسات التاريخية؛ 16. بيروت: الجامعة اللبنانية، 1969.

لومبار، موريس. **الإسلام في عظمته الأولى: من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ميلادي**. ترجمة ياسين الحافظ. بيروت: دار الطليعة، 1977.

مانتران، روبير (إشراف). تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني. ترجمة بشير السباعي. القاهرة: دار الفكر للدراسات، 1993.

مبارك، علي. **الأعمال الكاملة لعلي مبارك**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. 3 ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979 – 1981.

متفرقة، إبراهيم. **أصول الحكم في نظام الأمم**. اسطنبول: [د. ن.]، 1731.

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. ط 7. بيروت: دار الشروق، 1982.

المرصفي، حسين. **رسالة الكلم الثمان**. تحقيق ودراسة خالد زيادة. بيروت: دار الطليعة، 1982؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **أخبار الزمان، ومن أباده الحدثان، وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران**. ط 3. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، 1978.

______. **التنبيه والإشراف**. طبعة جديدة ومنقحة. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1981.

______. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا. منشورات الجامعة اللبنانية. قسم الدراسات التاريخية؛ 10 – 11. 7 ج. بيروت: الجامعة اللبنانية، 1965 – 1979.

المصري، حسين مجيب. **تاريخ الأدب التركي**. القاهرة: مطبعة الفكرة، 1951.

______. **في الأدب العربي والتركي: دراسة في الأدب الإسلامي المقارن**. القاهرة: [د. ن.]، 1955.

مصطفى، سيد. **الإصلاح العثماني في القرن الثامن عشر: نقد حالة الفن العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية 1803**. تحقيق خالد زيادة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

مظهر، إسماعيل. **ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء وأثره في الانقلاب الفكري الحديث**. القاهرة: المطبعة العصرية، 1926.

المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. ليدن: مطبعة بريل، 1903.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. كتاب المواعظ والاعتبار: بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية. ج 2. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

______. المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية. تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي. 3 ج. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998.

المكناسي، محمد بن عثمان. **الأكسير في فكاك الأسير**. حققه وعلق عليه محمد الفاسي. سلسلة الرحلات؛ 1. الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، [1965].

المودودي، أبو الأعلى. **نحن والحضارة الغربية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].

ِس، هـ. سانت ل. ب. **ميلاد العصور الوسطى، 395 – 814**. ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد؛ راجعه السيد الباز العريني. الألف كتاب؛ 623. القاهرة: عالم الكتب، 1967.

الندوي، أبو الحسن علي. **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**. الكويت: الدار الكويتية للطباعة والنشر، 1968.

______. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**. ط 6 مزيدة ومنقحة. بيروت : دار الكتاب العربي، 1965.

النهروالي، محمد بن أحمد. البرق اليماني في الفتح العثماني: تاريخ اليمن في القرن العاشر الهجري؛ مع توسع في أخبار غزوات الجراكسية والعثمانيين لذلك القطر. أشرف على طبعه حمد الجاسر. نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب؛ 6. الرياض: دار اليمامة، 1967.

نيل الأماني في الدستور العثماني. جمعه عبد المسيح أنطاكي. القاهرة: مطبعة العرب، [1909].

هنتر، ف. روبرت. مصر الخديوية: نشأة البيروقراطية الحديثة. ترجمة بدر الرفاعي. المشروع القومي للترجمة؛ 637. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

واصف، أحمد. **محاسن الآثار وحكايات الأخبار**. 2 ج. اسطنبول: [د. ن]، 1804.

واط، مونتغمري. **أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا**. ترجمة جابر أبي جابر. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981.

يكن، ولي الدين. **الصحائف السود**. بيروت: بيت الحكمة، 1970.

يني، جرجي. تاريخ سوريا. قدم له مارون عيسى الخوري. أصول ومراجع تاريخية؛ 6. بيروت: دار لحد خاطر، 1986.

يونس، شريف. الزحف المقدس؛ مظاهرات التنحي وتشكل عبادة ناصر. القاهرة: دار التنوير، 2012.

______. نداء الشعب: تاريخ نقدي للأيديولوجيا الناصرية. القاهرة: دار الشروق، 2012.

دوريات

الأندلسي، صاعد بن أحمد. «كتاب **طبقات الأمم**». نشره وعلق حواشيه لويس شيخو. مجلة **المشرق**. العدد 14 (1911).

بورك، أدموند. «تاريخ الإسلام في تاريخ العالم: «مارشال هودجسون» و«مغامرة الإسلام»». مجلة الاجتهاد (بيروت). السنة 7، العددان 26 - 27 (شتاء وربيع 1995).

العروي، عبد الله. «أوروبا وغير أوروبا». قضايا عربية. العدد 4 (1974).

الفكر العربي. العدد 32 (1983).

الونشريسي، أحمد بن يحيى بن محمد. «أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر». **صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد**. مج 5 (1957).

مخطوطات

أحمد رسمي: سفارتنامه. مخطوط، المكتبة الوطنية ، باريس، رقم 507.

أحمد رسمي: خلاصة الاعتبار. مخطوط، المكتبة الوطنية، باريس، رقم 1251.

لطفي باشا: أصاف نامة. مخطوط، المكتبة الوطنية، باريس، رقم 1092.

تاتارجيق زاده: لائحة. مخطوط، المكتبة الوطنية، باريس، رقم 1105.

حسين هزارفن: تلخيص البيان في قوانين آل عثمان. مخطوط، المكتبة الوطنية، باريس، رقم 40.

سيد وحيد أفندي: فرانسه سفارتنامه سي، مواطوط، المكتبة الوطنية، باريس.

2 – الأجنبية

Bool

Abdel - Malek, Anouar. La Formation de l'idéologie dans la renaissance nationale de l'Égyp

.(1805 - 1892). Paris: Sérifloc, 1969

.Idéologie et renaissance nationale, l'Égypte modern. Paris: Éditions Anthropos, 1969 ._____

Aboul Taleb Khan, Mirza. Voyages du prince persan Mirza Aboul Taleb Khan en Asie, Afrique, en Europe. Publiés pour la première fois en français par M. Charles Malo. Paris: .Impr. de P. - F. Dupont, 1819

.Adnan, Abdulhak. La Science chez les Turcs ottomans. Paris: G. - P. Maisonneuve, 19

Bareilles, Bertrand. Un Turc à Paris, 1806 - 1811: Relation de voyage et de mission de Moul effendi, ambassadeur extraordinaire du sultan Selim III, d'après un manuscrit autographe. .Paris: Bossard, 1920

Berkes, Niyazi. The Development of Secularism in Turkey. Montreal: McGill University Pre .1964

.Bhalla, M. M. [et al.]. L'Inde millénaire et actuelle. Collection Diogène. Paris: Gallimard, 19

Bianchi, Thomas - Xavier. Dictionnaire français - turc. 2 vols. Paris: Impr. de Vve Dondey .Dupré, 1842

Bombaci, Alessio. Histoire de la littérature turque. Trad. par I. Melikoff; préf. de Louis Baz .Paris: C. Klincksieck, 1968

.Cahen, Claude. L'Islam: Des origines au début de l'empire ottoman. Paris: Bordas, 19

Canon de sultan Suleïman II, représenté à sultan Mourad IV pour son instruction, ou É politique et militaire tiré des archives les plus secrètes des princes ottomans. Paris: C. - L. .Thiboust, 1725

Al - Charif, Maher et Sabrina Mervin (coords.). Modernités islamiques: Actes du colloq organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muḥammad 'Abduh, 9 - 10 Novembre 2005. PIFD; 236. Damas: IFPO, Direction scientifique des études médiévales, .modernes et arabes, 2006

Devèze, Michel. L'Europe et le monde à la fin du XVIII - e siècle. L'Évolution de l'humani .Paris: Albin Michel, 1971

Dino, Guzine. La Genèse du roman turc au XIX siècle. Langues et civilisations. Littératu .Paris: Publications orientalistes de France, 1973

.Djaït, Hichem. L'Europe et l'Islam. Collection Esprit. Paris: Seuil, 19

.Encyclopedie de L'Islam. 4 vols. 2ème éd. Leiden; Paris: E. J. Brill, 1960 - 19

Fazil - Bey. Le Livre des femmes [Zenan - nameh]. Traduit du turc, par J. - A. Decourdemancl .Bibliothèque orientale elzévirienne; xxv. Paris: E. Leroux, 1879

Gibb, Hamilton A. R. and Harold Bowen. Islamic Society and the West. 2 vols. London: Oxfc .University Press, 1950 - 1957

Grunebaum, Gustave E. von. Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation. Oriental Instit .[Essay. Chicago: University of Chicago Press, [1953

Hammer - Purgstall, Joseph von. Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à n .jours. Trad. de l'allemand par J. J. Hellert. Paris: Bellizard, 1835 - 1843

Vol. 15: Depuis le traité de paix de Belgrade jusqu'à l'avènement du Sultan Moustafa III, 17 .- 1757

Vol. 16: Depuis l'avènement du sultan Moustafa III jusqu'au traité de paix de Kaïnardjé, 175
.1774

.Herbette, Maurice. Une ambassade turque sous le Directoire. Paris: Perrin, 19

Hodgson, Marshall G. S. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilizatio
.3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974

Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939. London; New York; Toron
.Oxford University Press, 1962

Al - Jabarti, Abd al - Rahman. Al - Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the Fren
Occupation Egypt: Muḥarram - Rajab 1213; 15 June - Dec. 1798. Ed. and transl. by S. Moreh.
.Leiden: Brill, 1975

Jewad, Kaïs. Du califat aux coups d'Etat: Les Cinq coups d'Etat militaires au sein
.l'Empire ottoman de 1908 à 1913. Paris: Alphabeta, 1995

Juchereau de Saint - Denys, Antoine de. Révolutions de Constantinople, en 1807 et 18(
précédées d'observations générales sur l'état actuel de l'empire ottoman. 2 vols. Paris: Brissot -
.Thivars, 1819

Kabrda, Joseph. Quelques firmans concernant les relations franco - turques lors de l'expéditi
.de Bonaparte en Egypte (1798 - 1799). Paris: Impr. nationale, 1947

Kieffer, Jean - Daniel and Thomas - Xavier Bianchi. Dictionnaire turc - français. 2 vols. Par
.Impr. royale, 1835 - 1837

Koprulu, Mehmed Fuad. Les Origines de l'Empire ottoman. Préface de Sébastien Charlé
. Études orientales; 3. Paris: E. de Boccard, 1935

Laroui, Abdallah. L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique. Préface de Maxi
.Rodinson. Paris: F. Maspero, 1967

Lewis, Bernard. The Emergence of Modern Turkey. London; New York: Oxford Univers
.Press, 1961

Lombard, Maurice. L'Islam dans sa première grandeur: VIIIe - XIe siècle. Nouvelle bibliothèq
.scientifique. Paris: Flammarion, 1971

Mantran, Robert. Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle: Essai d'histo
institutionnelle, économique et sociale. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut
.français d'archéologie d'Istanbul; 12. Paris: A. Maisonneuve, 1962

Mardin, Serif. The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization
Turkish Political Ideas. Princeton Oriental Studies; 21. Princeton, NJ: Princeton University
.Press, 1962

Mehmed Efendi, Yirmisekiz Çelebi. Relation de l'ambassade de Mehemet Effendi à la cour
.France en 1721. Constantinople; Paris: Ganeau, 1757

Müteferrika, İbrahim. Traité de la tactique, ou Méthode artificielle pour l'ordonnance d
.troupes. Vienne: J. T. de Trattnern, 1769

Pérès, Henri. L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930. Publications
l'Institut d'études orientales, Faculté des lettres d'Alger; vi. Paris: Adrien - Maisonneuve,
.1937

Pingaud, Léonce. Choiseul - Gouffier: La France en Orient sous Louis XVI. Paris: A. Pica
.1887

Rayf Efèndi, Mahmoud. Tableau des nouveaux règlements de l'Empire ottoman. Constantinop
.Nouvelle impr. du Génie, 1798

Rodinson, Maxime. La Fascination de l'Islam. Petite collection Maspero; 243. Paris: F. Maspe
.1980

Ruphy, Jacques - François. Dictionnaire abrégé français - arabe, à l'usage de ceux qui
.destinent au commerce du Levant. Paris: Impr. de la République, an X, 1802

.Said, Edward W. Orientalism. New York: Pantheon Books, 19

Shaw, Stanford J. Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 178
.1807. Harvard Middle Eastern Studies; 15. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971

History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. 2 vols. Cambridge; New York: ._____
.Cambridge University Press, 1976 - 1977

Toderini, Abbé. De la Littérature des Turcs. Traduit de l'italien en françois par M. l'abbé
.Cournand. 3 tomes en 2 vols. Paris: Poincot, 1789

Tott, François de. Mémoires du baron de Tott sur les Turcs et les Tartares. 4 tomes en 2 vo
.Amsterdam: [s. n.], 1785

.Vandal, Albert. Le Pacha Bonneval. Paris: L. Cerf, 18

La Véronne, Chantal de. Vie de Moulay Isma'il, roi de Fès et de Maroc: D'après Joseph de Le
.1708 - 1728: Étude et édition. Documents d'histoire maghrébine; 2. Paris: P. Geuthner, 1974

Periodica

Dehérain, Henri. «Les Jeunes de langue à Constantinople sous le premier empire.» Revue
.(l'histoire des colonies francaises. No. 16 (1928

Dumoret, M. «Relation de l'ambassade de Dervich Mohamed Efendi.» Journal Asiatique. Vol
.((1826

Hammer, Ritter Joseph Von. «An Account of the Mission of Yusuf Agha, Ambassador fr
Turkey to the British Court.» Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and
.Ireland. Vol. 3, no. 3 (1834), pp. 496 - 504

Heyd, Uriel. «The Ottoman 'Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahm
.II.» Scripta Hierosolymitana. Vol. 9 (1961), pp. 63 - 96

Hourani, Albert. «The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIIIth Century.» Stu
.Islamica. No. 8 (1957), pp. 89 - 122

Karal, E. Z. «La Transformation de la Turquie d'un empire oriental en un état moderne
.national.» Cahiers d'histoire mondiale. Vol. 4, no. 2 (1958), pp. 426 - 445

Lewis, Bernard. «The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on t
.Transmission of Ideas.» Journal of World History. Vol. 1, no. 1 (1953), pp. 105 - 125

The Muslim Discovery of Europe.» Bulletin of the School of Oriental and African» ._____

Studies. Vol. 20, nos. 1 - 3: Studies in Honour of Sir Ralph Turner, Director of the School of .Oriental and African Studies, 1937 - 57 (1957), pp. 409 - 416

Ottoman Observers of Ottoman Decline.» Islamic Studies. Vol. 1, no. 1 (March» ._____ .1962), pp. 71 - 87

The Use by Muslim Historians of non - Muslim Sources.» Asia - Africa Series of» ._____ .Modern Histories (London). Vol. 4 (1962), pp. 180 - 191

Pacha, Salih Munir. «Louis XVI et le sultan Sélim III.» Revue d'histoire diplomatique. Vol. .((1912

Sybel, H. Von. «La Propagande révolutionnaire en 1793 et 1794.» Revue historique. Vol. 1 .(tome 11 (Septembre - Décembre 1879

---

(1) Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - .(1939 (London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1962

(2) Abdallah Laroui, L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique, préface de Maxime Rodinson (Paris: F. Maspero, 1967), et Anouar Abdel - Malek, La Formation de l'idéologie dans la .(renaissance nationale de l'Égypte (1805 - 1892) (Paris: Sérifloc, 1969

(3) Anouar Abdel - Malek, Idéologie et renaissance nationale, .(l'Égypte moderne (Paris: Éditions Anthropos, 1969

(4) تولت المؤسسة العربية للدراسات والنشر طبع الأعمال المحققة.

(5) خير الدين التونسي، **مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال المالك**، تحقيق ودراسة معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، 1978).

(6) Edward W. Said, Orientalism (New York: Pantheon Books, .(1978

(7) عبد اللطيف الطيباوي، **المستشرقون الناطقون بالإنكليزية**، ترجمة وتقديم قاسم السامرائي (لندن: [د. ن.]، 1964).

(8) يُنظر نقاش حول أعمال المستشرق غرونباوم، في: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط 2 (بيروت: دار الحقيقة، 1973).

(9) **Hichem Djaït, L'Europe et l'Islam, collection Esprit (Paris: Seuil, 1978).**

(10) **K. Sastri, «Sur les rapports entre l'Inde moderne et l'Occident,» dans: M. M. Bhalla [et al.], L'Inde millénaire et actuelle, collection Diogène (Paris: Gallimard, 1965), pp. 126 - 146.**

(11) **Chantal de La Véronne, Vie de Moulay Isma'il, roi de Fès et de Maroc: D'après Joseph de León, 1708 - 1728: Étude et édition, documents d'histoire maghrébine; 2 (Paris: P. Geuthner, 1974), p. 52.**

(12) في شأن رحلة فخر الدين إلى إيطاليا، يُنظر: **لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني: وهو كتاب تاريخ الأمير فخر الدين المعني لأحمد بن محمد الخالدي الصفدي**، عني بضبطه ونشره وتعليق حواشيه ووضع مقدمته وفهارسه أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، منشورات الجامعة اللبنانية. قسم الدراسات التاريخية؛ 16 (بيروت: الجامعة اللبنانية، 1969)، ص 208 – 240.

(13) **Joseph von Hammer - Purgstall, Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours, trad. de l'allemand par J. J. Hellert (Paris: Bellizard, 1835 - 1843), vol. 17, pp. 134 - 167.**

(14) **Mirza Aboul Taleb Khan, Voyages du prince persan Mirza Aboul Taleb Khan en Asie, en Afrique, en Europe, publiés pour la première fois en français par M. Charles Malo (Paris: Impr. de P. - F. Dupont, 1819), p. 2.**

(15) **Ei[2]: art. Dustur., vol. 2, p. 666.**

(16) **Maurice Lombard, L'Islam dans sa première grandeur: VIIIe - XIe siècle, nouvelle bibliothèque scientifique (Paris: Flammarion, 1971), p. 100.**

وصدرت ترجمته العربية: موريس لومبار، **الإسلام في عظمته الأولى: من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ميلادي**، ترجمة ياسين الحافظ (بيروت: دار الطليعة، 1977).

(17) **Gustave E. von Grunebaum, Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation, Oriental Institute Essay (Chicago: University of Chicago Press, [1953]), p. 30.**

(18) **Bernard Lewis, «The Muslim Discovery of Europe,» Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 20, nos. 1 - 3: Studies in Honour of Sir Ralph Turner, Director of the School of Oriental and African Studies, 1937 - 57 (1957), pp. 409 - 416.**

(19) يُنظر: مجيد خدوري، **الصلات الدبلوماطيقية بين هارون الرشيد وشارلمان** (بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، 1939).

(20) **Mehmed Fuad Koprulu, Les Origines de l'Empire ottoman, préface de Sébastien Charléty, études orientales; 3 (Paris: E. de Boccard, 1935).**

(21) يُنظر: مكسيم رودنسون، «الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية»، في: جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث (تصنيف)، **تراث الإسلام، الجزء الأول**، ترجمة محمد زهير السمهوري، حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد؛ تعليق شاكر مصطفى؛ مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ 8 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة

والفنون والآداب، 1978)، ص 55.

(22) المرجع نفسه، ص 55.

(23) المرجع نفسه، ص 57.

(24) يُنظر: كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط 8 (بيروت: دار العلم للملايين، 1979)، ص 458 – 491.

(25) **Hamilton A. R. Gibb and Harold Bowen, Islamic Society and the West, 2 vols. (London: Oxford University Press, 1950 - 1957), part.1, pp. 81 - 87.**

(26) **Ibid., pp. 65 - 66.**

(27) لطفي باشا، آصاف نامه، مخطوط في المكتبة الوطنية، باريس، رقم 1092.

(28) المرجع نفسه، ص 2 – 3.

(29) **F. Babinger, art. Koci Bey, Ei[1], vol. 2, p. 1116.**

(30) **J. H. Kramers, art. Othman II, Ei[1], vol. 4, p. 1076.**

(31) **J. H. Kramers, art. Murad IV, Ei[1], vol. 3, pp. 781 - 782.**

(32) **F. Babinger, art. Koci Bey, Ei[1], vol. 2, p. 1116.**

(33) ترجمت هذه الرسالة إلى الفرنسية أول مرة في عام 1725. وترجمت إلى العربية في عام 1826، وطبعت في اسطنبول في عام 1860، ثم إلى الألمانية في عام 1861.

ونعتمد هنا الترجمة الفرنسية:

Koci Bey, «Risalet,» dans: Canon de sultan Suleïman II, représenté à sultan Mourad IV pour son instruction, ou État politique et militaire tiré des archives les plus secrètes des princes .ottomans (Paris: C. - L. Thiboust, 1725), pp. 163 - 218

(34) **.O. S. Gokyas, art. Katib Gelebi, Ei[2], vol. 4, pp. 791 - 792**

(35) **Bernard Lewis, «Ottoman Observers of Ottoman Decline,» .Islamic Studies, vol. 1, no. 1 (March 1962), pp. 71 - 77**

(36) **.Ibid., p. 81**

(37) **.Ibid., p. 82**

(38) **Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, 2 vols. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1976 - 1977), vol. 1: Empire of the Gazis: The Rise .and Decline of the Ottoman Empire, 1280 - 1808, p. 224**

(39) **.H. Bowen, art. Ahmed III, Ei[2], vol. 1, pp. 276 - 279**

(40) **Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey (London; .New York: Oxford University Press, 1961), p. 34**

(41) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط 8 (بيروت: دار العلم للملايين، 1979)، ص 483.

(42) **Abdulhak Adnan, La Science chez les Turcs ottomans (Paris: ,(G. - P. Maisonneuve, 1939 .p. 60**

(43) **.Ibid., p. 122**

(44) **.Ibid., p. 123**

(45) Bernard Lewis, «The Use by Muslim Historians of non - Muslim Sources,» Asia - Africa Series of Modern Histories (London), vol. 4 (1962), pp. 180 - 191.

(46) V. L. Menage, art. Husauyn Hezarfenn, Ei^2, vol. 3, p. 644.

(47) Lewis, «The Use by Muslim Historians,» p. 187.

(48) Ibid., p. 187.

(49) تعرف هذه المرحلة باسم «عهد التوليب» حيث ازدهرت زراعة هذا النوع من الزهور، ولم يكن إلا رمزًا للازدهار الذي عرفه الشعر والأدب.

(50) Adnan, p. 127.

(51) Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal: McGill University Press, 1964), p. 31.

(52) Ibid., p. 40.

(53) نعتمد في عرضنا هذا على الترجمة الفرنسية:

Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, Relation de l'ambassade de Mehemet Effendi à la cour de France en 1721 (Constantinople; Paris: Ganeau, 1757).

ينظر أيضًا ترجمة للكتاب تحت عنوان: محمد جلبي، **جنة النساء والكافرين: سفارة نامه فرنسا**، ترجمة وتقديم خالد زيادة (بيروت: رؤية للنشر والتوزيع، 2014) و(بيروت: دار رياض الريّس، 2017).

(54) معلومات مفصلة عن إنشاء المطبعة نجدها في مصادر متعددة منها:

Berkes, The Development; Lewis, The Emergence of Modern, and Abbé Toderini, De la Littérature des Turcs, traduit de l'italien en

françois par M. l'Abbé de Cournand, 3 tomes en 2 vols. (Paris: .(Poincot, 1789

(55) **.N. Berkes, art. Ibrabim Muteferriqa, Ei[2], vol. 3, p. 1021**

(56) **.Ibid., p. 1022**

(57) **.Ibid., p. 1022**

(58) نجد أسماء الكتب كلها مع شروحات حول مضامينها في:

.Toderini, tome 3

(59) تُعتمد الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب والتي ظهرت تحت العنوان التالي:

İbrahim Müteferrika, Traité de la tactique, ou Méthode artificielle pour .(l'ordonnance des troupes (Vienne: J. T. de Trattnern, 1769

(60) **.Ibid., introduction, p. 37**

(61) **.Ibid., p. 150**

(62) هاملتون جب وهارولد بوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى؛ مراجعة أحمد عزت عبد الكريم، مكتبة التاريخ العربي الحديث، 2 ج (القاهرة: دار المعارف، 1971)، ج 1، ص 57. نقرأ «وأحمد الثالث أرغم على التنازل عن العرش في عام 1730 نتيجة لما يمكن أن يوصف، من ناحية، بأنه ثورة اجتماعية أذكاها إمعان بلاطه في البذخ وزاد في كراهية رعاياه له هذا اللون الطفيف من الحضارة الأوروبية الذي تأثر به هذا البلاط».

(63) أحمد جودت، **تاريخ جودت**، ترجمة عبد القادر الدنا (بيروت: مطبعة جريدة بيروت، [1890])، مج 1، ص 75.

(64) H. Bowen, art. Ahmad pasha Bonneval, Ei[2], vol. 1, pp. 300 - 301.

يُنظر بالنسبة إلى مشروعاته في الدولة العثمانية:

Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal: McGill University Press, 1964), pp. 47 - 48.

(65) Berkes, p. 48.

(66) Bernard Lewis, «The Use by Muslim Historians of non - Muslim Sources,» in: Asia - Africa Series of Modern Histories (London), vol. 4, (1962), p. 187.

(67) H. Bown, art. Ahmad Pasha Bonneval, p. 301.

(68) A. Grohamann, art. Raghib Pasha, Ei[1], Suppl., pp. 194 - 195.

(69) Berkes, p. 50.

(70) Abbé Toderini, De la Littérature des Turcs, traduit de l'italien en françois par M. l'abbé de Cournand, 3 tomes en 2 vols (Paris: Poincot, 1789), tome 2, p. 109.

(71) E. Z. Karal, «La Transformation de la Turquie d'un empire oriental en un état moderne et national,» Cahiers d'histoire mondiale, vol. 4, no. 2 (1958), p. 430.

(72) حول إقامة البارون دو توت في اسطنبول والمشروعات التي قام بتنفيذها، يُنظر مذكراته:

François de Tott, Mémoires du baron de Tott sur les Turcs et les Tartares, 4 tomes en 2 vols. (Amsterdam: [s. n.], 1785).

(73) Ibid., tome 1, p. 92.

(74) Ibid., p. 116.

(75) .Ibid., p. 119

(76) .Ibid., p. 54

(77) .M. Cavid Baysun, art. Abd al - Hamid, Ei[2], vol. 1, pp. 64 - 65

(78) .Karal, p. 429

(79) Léonce Pingaud, Choiseul - Gouffier: La France en Orient .sous Louis XVI (Paris: A. Picard, 1887), p. 95

(80) .Ibid., p. 84

(81) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط 8 (بيروت: دار العلم للملايين، 1979).

(82) بالنسبة إلى فترة سليم الثالث، يمكن العودة إلى مصادر متعددة منها: جودت، **تاريخ جودت**، و

Joseph von Hammer - Purgstall, Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours, trad. de l'allemand par J. J. .(Hellert (Paris: Bellizard, 1835 - 1843

ونذكر بشكل خاص الدراسة الحديثة:

Stanford J. Shaw, Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789 - 1807, Harvard Middle Eastern Studies, .(15 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971

(83) في شأن مهمة اسحق بيك والرسائل المتبادلة بين سليم الثالث ولويس السادس عشر، يُنظر:

Salih Munir Pacha, «Louis XVI et le sultan Sélim III,» Revue .d'histoire diplomatique, vol. 26 (1912), pp. 516 - 548

(84) .Shaw, pp. 86 - 120

(85) .Ibid., p. 93

(86) في شأن ترتيبات سليم الثالث العسكرية، يُنظر بشكل خاص:

Mahmoud Raif Efèndi, Tableau des nouveaux règlements de .(l'Empire ottoman (Constantinople: Nouvelle impr. du Génie, 1798

(87) .Ibid

(88) .Berkes, p. 75

(89) .Shaw, p. 184

(90) .Ibid., p. 188

(91) **Antoine de Juchereau de Saint - Denys, Révolutions de Constantinople, en 1807 et 1808, précédées d'observations générales sur l'état actuel de l'empire ottoman, 2 vols. (Paris: Brissot - Thivars, .1819), tome 1, pp. vii - viii**

(92) **Bernard Lewis, «The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas,» Journal of .World History, vol. 1, no. 1 (1953), p. 109**

(93) .Ibid., p. 117

(94) .Berkes, p. 76

(95) .Juchereau de Saint - Denys, Tome 2, p. 12

(96) **Lewis, «The Impact of the French Revolution on Turkey,» p. .110**

(97) يُنظر على سبيل المثال:

Joseph Kabrda, Quelques firmans concernant les relations franco - turques lors de l'expédition de Bonaparte en Egypte (1798 - 1799) (Paris: Impr. .(nationale, 1947

(98) Shaw, pp. 328 - 340.

(99) Ibid., pp. 334 - 339.

(100) Lewis, «The Impact of the French Revolution on Turkey,» p. 109.

(101) Shaw, p. 195.

(102) La Gazette Française de Constantinople.

(103) Le Bulletin de la legation de la République Française près de la porte.

(104) Shaw, p. 196.

(105) Lewis, «The Impact of the French Revolution on Turkey,» p. 117.

(106) Shaw, p. 197.

(107) Lewis, «The Impact of the French Revolution on Turkey,» p. 117.

(108) Ibid., p. 110.

(109) Ibid., p. 123.

(110) Ibid., p. 125.

(111) Alessio Bombaci, Histoire de la littérature turque, trad. par I. Melikoff; préf. de Louis Bazin (Paris: C. Klincksieck, 1968), p. 321.

(112) عبد الكريم محمود غرايبة، **العرب والأتراك: دراسة لتطور العلاقات بين الأمتين خلال ألف سنة** (دمشق: جامعة دمشق، 1961)، ص 24 - 25.

(113) أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء**

الدولة العثمانية، ويليه **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**، تأليف علي بن لالي بالي منق (بيروت: دار الكتاب العربي، 1975).

(114) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، 2 ج (بيروت: مكتبة المثنى، [د. ت.]).

(115) هاملتون جب وهارولد بوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى؛ مراجعة أحمد عزت عبد الكريم، مكتبة التاريخ العربي الحديث، 2 ج (القاهرة: دار المعارف، 1971)، ج 1، ص 45.

(116) **Abbé Toderini, De la Littérature des Turcs, traduit de l'italien en françois par M. l'abbé de Cournand, 3 tomes en 2 vols. (Paris: Poincot, 1789), première partie.**

(117) يُنظر دراسة عامة حول الأدب التركي الإسلامي: حسين مجيب المصري، **تاريخ الأدب التركي** (القاهرة: مطبعة الفكرة، 1951).

(118) **M. F. Koprulu, art. La littérature turque Islamique, Ei[1], vol. 4, p. 1004.**

(119) **Stanford J. Shaw, Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789 - 1807, Harvard Middle Eastern Studies, 15 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 185.**

(120) يُنظر ما سبق في الفصل الثالث.

(121) **Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal: McGill University Press, 1964), p. 51.**

(122) M. Dumoret, «Relation de L’ambassade de Dervich .Mohamed Efendi,» Journal Asiatique, vol. 8 (1826), pp. 118 - 128

(123) .Ibid., p. 122

(124) .Ibid., p. 124

(125) .F. Babinger, art. Ahmed Rasmi, Ei[2], vol. 1, p. 304

(126) ذكر النص المؤرخ هامر (Hammer) في:

Joseph von Hammer - Purgstall, Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours, trad. de l'allemand par J. J. Hellert (Paris: Bellizard, 1835 - 1843), vol. 16: Depuis l'avènement du sultan Moustafa III jusqu'au traité de paix de Kaïnardjé, 1757 - 1774, .pp. 27 - 28

(127) مخطوط في المكتبة الوطنية في باريس، رقم 1180.

(128) .Berkes, pp. 57 - 58

(129) Ritter Joseph Von Hammer, «An Account of the Mission of Yusuf Agha, Ambassador from Turkey to the British Court,» Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and .Ireland, vol. 3, no. 3 (1834), pp. 496 - 504

(130) M. Raid, Journal de Voyage de Mahmoud Raif en Angleterre, écrit par lui - mème, Topkapi Istanbul, Ahmed III .Collection, MS. No 3707

(131) في شأن سفارة مورلي علي أفندي إلى باريس، يُنظر:

Maurice Herbette, Une ambassade turque sous le Directoire .((Paris: Perrin, 1902

(132) يُنظر ترجمة فرنسية لتقرير محب أفندي ضمن:

Bertrand Bareilles, Un Turc à Paris, 1806 - 1811: Relation de

voyage et de mission de Mouhib effendi, ambassadeur extraordinaire du sultan Selim III, d'après un manuscrit autographe (Paris: .(Bossard, 1920

(133) تقرير وحيد أفندي مخطوط في المكتبة الوطنية، باريس، رقم 507.

(134) يُنظر عرضٌ سريعٌ لجميع هذه السفارات ضمن:

.Shaw, pp. 187 - 193

(135) نستخدم هنا ترجمة Bareilles المذكورة أعلاه:

.Bareilles, Un Turc à Paris

(136) سيد وحيد أفندي، فرانسه سفارة نامه سي، مخطوط، المكتبة الوطنية، باريس.

(137) يغفل سيد وحيد أفندي في تقريره عن ذكر احتلال نابليون مصر في خلال حديثه عنه، ومن المرجح أنه يتجنب في ذلك إثارة المشاعر.

(138) يُراجع ما سبق في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(139) **.Shaw, p. 92**

(140) نعود هنا إلى المخطوط الذي كتبه تاتارجيق زاده وعنوانه «لايحة»، المكتبة الوطنية، باريس، رقم 1105.

(141) **.Shaw, pp. 39 - 94**

(142) **.Ibid., pp. 96 - 97**

(143) **E. Z. Karal, «La Transformation de la Turquie d'un empire**

oriental en un état moderne et national,» Cahiers d'histoire .mondiale, vol. 4, no. 2 (1958), p. 341

(144) اعتمدنا في عرض أفكار راتب أفندي على الملخص الذي قدمه:

.Shaw, pp. 92 - 96

(145) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **تاريخ مدة الفرنسيس بمصر: محرم – رجب 12 هـ – 15 يونيو – ديسمبر 1798م**، قدم له وحققه وترجمه ش. موريه (ليدن: مطبعة بريل، 1975).

(146) **.Ibid., p. 12**

(147) **.Ibid., p. 92**

(148) الكتاب منسوب إلى نقولا الترك. نشره حيدر الشهابي ضمن: حيدر أحمد الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: وهو الجزء الثاني والثالث من كتاب الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان**، عني بضبطه ونشره وتعليق حواشيه ووضع مقدمته وفهارسه أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، ج 1 (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1933).

(149) المرجع نفسه، ص 235.

(150) المرجع نفسه، ص 213.

(151) **Bernard Lewis, «The Use by Muslim Historians of non - Muslim Sources,» Asia - Africa Series of Modern Histories (London), .vol. 4 (1962), p. 189**

.Ibid., p. 190 (152)

(153) حسين مجيب المصري، **في الأدب العربي والتركي: دراسة في الأدب الإسلامي المقارن** (القاهرة: [د. ن.]، 1955)، ص 164.

(154) المرجع نفسه، ص 165.

(155) **J. H. Mordtmann, art. Fadil Bey, Ei², vol. 2, p. 764.**

(156) الكتاب بعنوان **زنان نامه** أو **كتاب النساء**، ونعود هنا إلى الترجمة الفرنسية:

Fazil - Bey, Le Livre des femmes [Zenan - nameh], traduit du turc par J. - A. Decourdemanche, bibliothèque orientale elzévirienne; xxv ((Paris: E. Leroux, 1879).

(157) **Ibid., pp. 111 - 112.**

(158) **Bombaci, pp. 359 - 362.**

(159) **Mahmoud Raif Efèndi, Tableau des nouveaux règlements de l'Empire ottoman (Constantinople: Nouvelle impr. du Génie, (1798).**

وقد تُرجم التقرير إلى العربية، منشورات جروس برس (طرابلس – لبنان).

(160) يُنظر ترجمتنا: سيد مصطفى، **الإصلاح العثماني في القرن الثامن عشر: نقد حالة الفن العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية 1803**، تحقيق خالد زيادة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979).

(161) **Stanford J. Shaw, Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789 - 1807, Harvard Middle Eastern Studies, 15 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 188.**

(162) **Raif Efèndi, p. 4.**

(163) المعلومات عن حياته تجدها في:

.Shaw, Between Old and New

(164) **.Raif Efèndi, p. 4**

(165) **.Ibid., p. 8**

(166) **.Ibid., p. 9**

(167) **.Ibid., p. 59**

(168) مصطفى، ص 58.

(169) المرجع نفسه، ص 56.

(170) المرجع نفسه، ص 56 – 57.

(171) المرجع نفسه، ص 54.

(172) المرجع نفسه، ص 59.

(173) المرجع نفسه، ص 65.

(174) المرجع نفسه، ص 68.

(175) المرجع نفسه، ص 62.

(176) المرجع نفسه، ص 88.

(177) حسين مجيب المصري، **تاريخ الأدب التركي** (القاهرة: مطبعة الفكرة،

1951)، ص 368.

(178) **برهان قاطع**، قاموس للإيراني محمد حسين التبريزي، كتبه في عام 1652.

(179) المصري، ص 369.

(180) المرجع نفسه، ص 370.

(181) المرجع نفسه، ص 371.

(182) يُنظر معلومات عن علاء الله وكتبه المترجمة في:

Abdulhak Adnan, La Science chez les Turcs ottomans (Paris: G. - .P. Maisonneuve, 1939), p. 159

(183) المصري، ص 374.

(184) يُنظر الفصل السابق.

(185) **Jacques - François Ruphy, Dictionnaire abrégé français - arabe, à l'usage de ceux qui se destinent au commerce du Levant .(Paris: Impr. de la République, an X, 1802), p. 185**

(186) بقي التردد قائمًا بين مصطلحي ثورة وانقلاب حتى مطلع القرن العشرين. يُنظر على سبيل المثال شرح محمد روحي الخالدي في كتابه **الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة** (القاهرة، 1908)، والواقع أن الأتراك استخدموا ولا يزالون كلمة انقلاب، بينما يستخدم العرب كلمة ثورة.

(187) حتى عام 1802، كان Ruphy لا يزال يعطي الثورة معنى تغييريًا.

(188) **.F. Merad, art. Islah, Ei[2], vol. 4, pp. 146 - 170**

(189) **.N. Brekes, art. Islah, Ei[2], vol. 4, pp. 174 - 177**

(190) **.C. Hurat, art. Kucuk Kaynardja, Ei[1], vol. 2, p. 1156**

(191) مع أن كلمة استقلال ذات أصل عربي، إلا أن العرب لم يعطوها حتى مطلع القرن التاسع عشر معنى سياسيًا. وRuphy يعطيها معنى: نقص في الطاعة، يُنظر:

.Ruphy, p. 108

(192) يُنظر أيضًا:

.P. J. Vatikioties, art. Istiklal, Ei[2], vol. 4, pp. 272 - 275

(193) **.B. Lewis, art. Djumhuriyya, Ei[2], vol. 2, pp. 608 - 611**

(194) **.Ibid., p. 608**

(195) **.Ibid., p. 609**

(196) **.Ibid., p. 609**

(197) حيدر أحمد الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: وهو الجزء الثاني والثالث من كتاب الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان**، عني بضبطه ونشره وتعليق حواشيه ووضع مقدمته وفهارسه أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، ج 1 (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1933)، ص 235.

(198) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **تاريخ مدة الفرنسيس بمصر: محرم - رجب 1 هـ - 15 يونيو - ديسمبر 1798 م**، قدم له وحققه وترجمه ش. موريه (ليدن: مطبعة بريل، 1975)، ص 12.

(199) يُنظر: فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكليات المصطلح وأبعاده في التراث العربي - الإسلامي**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1978).

(200) محمد علي الفاروقي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، حققه لطفي عبد البديع؛ ترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين؛ راجعه أمين الخولي، ج 1 (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963)، ص 291.

(201) **B. Lewis, art. Hurriyya, Ei², vol. 3, pp. 601 - 615.**

(202) **Ibid., p. 610.**

(203) يُنظر نص البيان في: رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، 1943)، ص 171.

(204) **Bernard Lewis, «The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas,» Journal of World History, vol. 1, no. 1 (1953), p. 119.**

(205) **Ibid., p. 124.**

(206) **Ibid., p. 123.**

(207) **Ibid., p. 124.**

(208) **Ibid., p. 124.**

(209) **Abdulhak Adnan, La Science chez les Turcs ottomans (Paris: G. - P. Maisonneuve, 1939), p. 129.**

(210) Uriel Heyd, «The Ottoman 'Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II,» Scripta Hierosolymitana, vol. 9 (1961), p. 69.

(211) Léonce Pingaud, Choiseul - Gouffier: La France en Orient sous Louis XVI (Paris: A. Picard, 1887), p. 82.

(212) Heyd, p. 71.

(213) Guzine Dino, La Genèse du roman turc au XIX siècle, langues et civilisations. Littérature (Paris: Publications orientalistes de France, 1973), p. 21.

(214) Adnan, pp. 160 - 161.

(215) Alessio Bombaci, Histoire de la littérature turque, trad. par I. Melikoff; préf. de Louis Bazin (Paris: C. Klincksieck, 1968), p. 351.

(216) E. Z. Karal, «La Transformation de la Turquie d'un empire oriental en un état moderne et national,» Cahiers d'histoire mondiale, vol. 4, no. 2 (1958), p. 433.

(217) يُنظر تفصيلات في كل من:

Dino, La Genèse du roman turc, et Bombaci, Histoire de la littérature.

(218) F. A. Tansel, art. Kemal, Ei^2, vol. 4, pp. 908 - 912.

(219) Dino, p. 35.

(220) لمعرفة تطور الأفكار في الدولة العثمانية في خلال القرن التاسع عشر، يُنظر:

Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal: McGill University Press, 1964)).

يُنظر أيضًا:

Serif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study

in the Modernization of Turkish Political Ideas, Princeton Oriental .(Studies; 21 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962

(221) رأى سليمان البستاني أن مدة 25 عامًا كافية لجعل الدولة العثمانية تتخلص من مشكلاتها وتستعيد قوتها، يُنظر: سليمان البستاني، **عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، تحقيق ودراسة خالد زيادة (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 237 - 250.

(222) نشر عبد المسيح الأنطاكي كتابًا بعنوان **نيل الأماني في الدستور العثماني** في عام 1908 «يضم كل ما يتعلق بالدستور الذي أعلن في 24 تموز/ يوليو 1908 مع أقوال الجرائد العربية والتركية والأوروبية مع خطب الخطباء ...إلخ» مطبعة العرب في مصر 1909. ومطالعة هذا الكتاب بما يحتويه من نصوص مختلفة تبين لنا الأثر الذي خلفه هذا الانقلاب في اتساع دائرة الجدل حول مفاهيم مثل حرية وديمقراطية ودستور... وغيرها.

(223) هـ. سانت ل. ب. موس، **ميلاد العصور الوسطى**، 395 - 814، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد؛ راجعه السيد الباز العريني، الألف كتاب؛ 623 (القاهرة: عالم الكتب، 1967)، ص 346 - 360.

(224) موريس لومبار، **الإسلام في عظمته الأولى: من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ميلادي**، ترجمة ياسين الحافظ (بيروت: دار الطليعة، 1977)، ص 172 وما بعدها.

(225) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، **كتاب المسالك والممالك** (ليدن: مطبعة بريل، 1889)، ص 155.

(226) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** (ليدن: مطبعة بريل، 1903)، ص 15.

(227) أغناطيوس يوليانوفيتش كراتشكوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، نقله إلى اللغة العربية صلاح الدين عثمان هاشم؛ قام بمراجعته إيغور بليايف، 2 قسم في 1 مج ([القاهرة]: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965)، ج 1، ص 135.

(228) أحمد بن عمر بن رسته، **كتاب الأعلاق النفيسة** (ليدن: مطبع بريل، 1891)، ص 129 - 130.

(229) أحمد بن فضلان، **رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة**، حققها وعلق عليها وقدم لها سامي الدهان، ط 2 (دمشق: مديرية إحياء التراث العربي، 1977)، ص 175 - 188.

(230) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية. قسم الدراسات التاريخية؛ 10 - 11، 7 ج (بيروت: الجامعة اللبنانية، 1965 - 1979)، ج 2، ص 33.

(231) المرجع نفسه، ج 2، ص 41.

(232) المرجع نفسه، ج 2، ص 142.

(233) المرجع نفسه، ج 2، ص 143 – 144.

(234) المرجع نفسه، ج 2، ص 145.

(235) المرجع نفسه، ج 2، ص 147.

(236) المرجع نفسه، ج 2، ص 151.

(237) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والإشراف**، طبعة جديدة ومنقحة (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1981)، ص 47.

(238) المرجع نفسه، ص 48.

(239) المرجع نفسه، ص 38.

(240) المرجع نفسه، ص 39.

(241) كراتشكوفسكي، ج 1، ص 240.

(242) المرجع نفسه، ج 1، ص 274.

(243) المرجع نفسه، ج 1، ص 279 – 285.

(244) المرجع نفسه، ج 1، ص 3.

(245) أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويني، **آثار البلاد وأخبار العباد** (بيروت: دار صادر، [1960])، ص 498.

(246) المرجع نفسه، ص 576.

(247) المرجع نفسه، ص 577.

(248) المرجع نفسه، ص 617.

(249) المرجع نفسه، ص 611.

(250) شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري الدمشقي، **كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر** (ليبزج، ألمانيا: أوتو هاراوتس، 1923)، ص 275.

(251) المرجع نفسه، ص 274 – 275.

(252) عماد الدين إسماعيل بن علي أبو الفداء، **تقويم البلدان**، اعتنى بتصحيحه وطبعه رينود وماك كوكين ديسلان (باريس: دار الطباعة السلطانية، 1840)، ص 188.

(253) المرجع نفسه، ص 202.

(254) المرجع نفسه، ص 298.

(255) كراتشكوفسكي، ج 1، ص 412 وما بعدها.

(256) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1922)، ج 5، ص 403.

(257) المرجع نفسه، ج 5، ص 407.

(258) المرجع نفسه، ج 5، ص 418.

(259) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**.

(260) كراتشكوفسكي، ج 2، ص 492.

(261) المرجع نفسه، ج 2، ص 539.

(262) المرجع نفسه، ج 2، ص 541.

(263) ميشال دوفيز، **أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر**، ج 1، ترجمة إلياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، 1980)، ص 17 - 19.

(264) جوستاف أدموند فون جرونيباوم، **حضارة الإسلام**، نقله إلى العربية عبد العزيز توفيق جاويد؛ راجعه عبد الحميد العبادي، الألف كتاب؛ 2 (القاهرة: مكتبة مصر، 1956)، ص 16.

(265) يُنظر: مونتغمري واط، **أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا**، ترجمة جابر أبي جابر (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981)، ص 107 - 117.

(266) أسامة بن منقذ، **كتاب الاعتبار**، حرره فيليب حتي (برنستون: مطبعة

جامعة برنستون، 1930)، ص 64، 132 – 133، 135، 138 و140.

(267) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، حققه وشرحه حسن السندوبي، 3 ج (القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1932)، ج 1، ص 128.

(268) صاعد بن أحمد الأندلسي، «كتاب **طبقات الأمم**»، نشره وعلق حواشيه لويس شيخو، مجلة **المشرق**، العدد 14 (1911)، ص 7 – 10.

(269) واط، ص 158.

(270) **Bernard Lewis, «Ottoman Observers of Ottoman Decline,» Islamic Studies, vol. 1, no. 1 (March 1962), p. 72.**

(271) النص المنسوب إلى ألفارو أثبته: غرونباوم، ص 81، وواط، ص 74.

(272) غرونباوم، ص 53.

(273) المرجع نفسه، ص 73.

(274) واط، ص 154.

(275) أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، «أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر»، **صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد**، مج 5 (1957)، ص 129 – 192.

(276) واط، ص 155.

(277) جوستاف أدموند فون جرونيباوم، **حضارة الإسلام**، نقله إلى العربية عبد العزيز توفيق جاويد؛ راجعه عبد الحميد العبادي، الألف كتاب؛ 2 (القاهرة: مكتبة مصر، 1956)، ص 21.

(278) مكسيم رودنسون، «الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية»، في: جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث (تصنيف)، **تراث الإسلام، الجزء الأول**، ترجمة محمد زهير السمهوري، حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد؛ تعليق شاكر مصطفى؛ مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ 8 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978)، ص 55.

(279) أغناطيوس يوليانوفيتش كراتشكوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، نقله إلى اللغة العربية صلاح الدين عثمان هاشم؛ قام بمراجعته إيغور بليايف، 2 قسم في 1 مج ([القاهرة]: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965)، ج 2، ص 57.

(280) المرجع نفسه، ص 589 - 595. يُنظر أيضًا:

Abdulhak Adnan, La Science chez les Turcs ottomans (Paris: G. -P. Maisonneuve, 1939), p. 60.

(281) **Adnan, p. 122.**

(282) **Ibid., p. 123.**

يُنظر أيضًا: كراتشكوفسكي، ج 2، ص 639.

(283) كراتشكوفسكي، ج 2، ص 638.

(284) Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey
.(London; New York: Oxford University Press, 1961), p. 34

(285) Stanford J. Shaw, Between Old and New: The Ottoman
Empire under Sultan Selim III, 1789 - 1807, Harvard Middle Eastern
.Studies; 15 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 185

(286) Bernard Lewis, «Ottoman Observers of Ottoman Decline,»
.Islamic Studies, vol. 1, no. 1 (March 1962), pp. 71 - 77

(287) Bernard Lewis, «The Use by Muslim Historians of non -
Muslim Sources,» Asia - Africa Series of Modern Histories (London),
.vol. 4. (1962), pp. 180 - 191

(288) Canon de sultan Suleïman II, représenté à sultan Mourad
IV pour son instruction, ou État politique et militaire tiré des
archives les plus secrètes des princes ottomans (Paris: C. - L.
.Thiboust, 1725), pp. 163 - 218

(289) .Lewis, «Ottoman Observers,» p. 77

(290) .Ibid., p. 82

(291) Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire and
Modern Turkey, 2 vols. (Cambridge; New York: Cambridge
.(University Press, 1976 - 1977

(292) أحمد جودت، **تاريخ جودت**، ترجمة عبد القادر الدنا (بيروت: مطبعة جريدة
بيروت، [1890])، ص 75.

(293) E. Z. Karal, «La Transformation de la Turquie d'un empire
oriental en un état moderne et national,» Cahiers d'histoire
.mondiale, vol. 4, no. 2 (1958), p. 430

(294) اعتمدنا في عرضنا لهذه الرحلة على الترجمة الفرنسية:

Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, Relation de l'ambassade de Mehemet Effendi à la cour de France en 1721 (Constantinople; Paris: .(Ganeau, 1757

يُنظر أيضًا ترجمتنا نص التقرير تحت عنوان: محمد جلبي، **جنة النساء والكافرين: سفارة نامه فرنسا**، ترجمة وتقديم خالد زيادة (بيروت: رؤية للنشر والتوزيع، 2014).

(295) **.Lewis, The Emergence, p. 35**

(296) برنارد لويس، «السياسة والحرب»، في: شاخت وبوزورث (تصنيف)، ص 291.

(297) أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، «أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر»، **صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد**، مج 5 (1957)، ص 129 - 192.

(298) **Chantal de La Véronne, Vie de Moulay Isma'il, roi de Fès et de Maroc: D'après Joseph de León, 1708 - 1728: Étude et édition, .documents d'histoire maghrébine; 2 (Paris: P. Geuthner, 1974), p. 21**

(299) **Henri Pérès, L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930, publications de l'Institut d'études orientales, Faculté .des lettres d'Alger; vi (Paris: Adrien - Maisonneuve, 1937), pp. 5 - 9**

(300) كراتشكوفسكي، ج 2، ص 773.

(301) محمد بن عثمان المكناسي، **الأكسير في فكاك الأسير**، حققه وعلق عليه محمد الفاسي، سلسلة الرحلات؛ 1 (الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، [1965]).

(302) كراتشكوفسكي، ج 2، ص 77.

(303) محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، **الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية سنة 1276هـ/ 1860م**، حققه وعلق عليه محمد الفاسي، سلسلة الرحلات؛ 3 (الرباط: جامعة محمد الخامس، 1967).

(304) المرجع نفسه، ص 37.

(305) **Bernard Lewis, «The Use by Muslim Historians of non - Muslim Sources,» Asia - Africa Series of Modern Histories (London), .vol. 4. (1962), p. 180**

(306) **Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey .(Montreal: McGill University Press, 1964), pp. 47 - 48**

(307) حسين مجيب المصري، **في الأدب العربي والتركي: دراسة في الأدب الإسلامي المقارن** (القاهرة: [د. ن.]، 1955)، ص 164.

(308) **François de Tott, Mémoires du baron de Tott sur les Turcs .et les Tartares, 4 tomes en 2 vols. (Amsterdam: [s. n.], 1785), vol. 1**

(309) **E. Z. Karal, «La Transformation de la Turquie d'un empire oriental en un état moderne et national,» Cahiers d'histoire .mondiale, vol. 4, no. 2 (1958), pp. 426 - 445**

(310) **.Ibid., p. 430**

(311) **Salih Munir Pacha, «Louis XVI et le sultan Sélim III,» ,Revue d'histoire diplomatique .vol. 26 (1912), pp. 516 - 548**

(312) عن تجربة السلطان سليم الثالث الإصلاحية، راجع القسم الأول من هذا الكتاب.

(313) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **تاريخ مدة الفرنسيس بمصر: محرم - رجب 12 هـ - 15 يونيو - ديسمبر 1798م**، قدم له وحققه وترجمه ش. موريه (ليدن: مطبعة بريل، 1975)، مع ترجمة إنكليزية:

Abd al - Rahman Al - Jabarti, Al - Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation Egypt: Muḥarram - Rajab 1213; 15 June - Dec. 1798, ed. and transl. by S. Moreh (Leiden: Brill, .1975), p. 10

(314) حيدر أحمد الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: وهو الجزء الثاني والثالث من كتاب الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان**، عني بضبطه ونشره وتعليق حواشيه ووضع مقدمته وفهارسه أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، ج 1 (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1933)، ص 235.

(315) **Mirza Aboul Taleb Khan, Voyages du prince persan Mirza Aboul Taleb Khan en Asie, en Afrique, en Europe, publiés pour la première fois en français par M. Charles Malo (Paris: Impr. de P. - .(F. Dupont, 1819**

(316) **M. M. Bhalla [et al.], L'Inde millénaire et actuelle, collection .Diogène (Paris: Gallimard, 1965), p. 132**

(317) **.Art. Dustur, EI (2), p. 666**

(318) يُنظر: فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكليات**

المصطلح وأبعاده في التراث العربي - الإسلامي، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1978).

(319) يُنظر: عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (بيروت: دار الفارابي، 1981).

(320) **Art. Hurruya, vol. 3, pp. 601 - 615, EI (2).**

(321) **Karal, p. 433.**

(322) محمد حرب عبد الحميد، **الأدب التركي الحديث والمعاصر** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص 26.

(323) ورنر كاسكل، «التأثير الغربي والحضارة الإسلامية»، في: جي. ئي. كرونباوم (إشراف)، **الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية**، ترجمة صدقي حمدي؛ مراجعة صالح أحمد (بغداد: دار المثنى، 1966)، ص 485.

(324) **Serif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas, Princeton Oriental Studies; 21 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962), pp. 283 - 335.**

(325) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، 3 ج، ط 2 (بيروت: دار الجيل، 1978)، مج 2، ص 232 - 233.

(326) المرجع نفسه، ص 234.

(327) المرجع نفسه، ص 236.

(328) المرجع نفسه، ص 233.

(329) المرجع نفسه، مج 3، ص 171.

(330) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، 5 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973 - 1981)، مج 2، ص 39.

(331) المرجع نفسه، ص 26.

(332) المرجع نفسه، ص 79.

(333) المرجع نفسه، ص 102.

(334) المرجع نفسه، ص 104 - 105.

(335) علي مبارك، **الأعمال الكاملة لعلي مبارك**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، 3 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979 - 1981)، مج 1، ص 69.

(336) المرجع نفسه، ص 425.

(337) المرجع نفسه، ص 487.

(338) المرجع نفسه، ص 457.

(339) المرجع نفسه، ص 539.

(340) المرجع نفسه، ص 623.

(341) المرجع نفسه، ص 455.

(342) المرجع نفسه، مج 2، ص 248.

(343) خير الدين التونسي، **مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق ودراسة معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 112.

(344) المرجع نفسه، ص 110.

(345) المرجع نفسه، ص 168.

(346) المرجع نفسه، ص 207.

(347) المرجع نفسه، ص 209.

(348) المرجع نفسه، ص 214.

(349) المرجع نفسه، ص 208.

(350) المرجع نفسه، ص 225.

(351) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص 128.

(352) المرجع نفسه، ص 132.

(353) المرجع نفسه، ص 133 - 134.

(354) المرجع نفسه، ص 131.

(355) محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية** (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968)، ص 521.

(356) المرجع نفسه، ص 86.

(357) المرجع نفسه، ص 125.

(358) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1970)، ص 43.

(359) عمارة، ص 447.

(360) المرجع نفسه، ص 447.

(361) المرجع نفسه، ص 269.

(362) المرجع نفسه، ص 164.

(363) المرجع نفسه، ص 414 - 433.

(364) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تحقيق محمود أبو رية، ط 4 (بيروت: دار المعارف، 1971)، ص 151.

(365) المرجع نفسه، ص 155.

(366) المرجع نفسه، ص 155.

(367) أمين، ص 314.

(368) عبده، ص 142.

(369) المرجع نفسه، ص 156.

(370) تشارلز آدمس، **الإسلام والتجديد في مصر**، ترجمة عباس محمود (القاهرة: دائرة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، 1935)، ص 128.

(371) حسين الجسر، **رياض طرابلس الشام** (طرابلس، لبنان: مطبعة البلاغة، [د. ت.])، مج 1، ص 50.

(372) المرجع نفسه، مج 2، ص 6.

(373) المرجع نفسه، ص 7.

(374) المرجع نفسه، مج 1، ص 97.

(375) حسين الجسر، **الرسالة الحميدية**، تقديم خالد زيادة (القاهرة: دار مدبولي، 2010)، ص 371.

(376) المرجع نفسه، ص 154 – 155.

(377) المرجع نفسه، ص 162 – 167.

(378) المرجع نفسه، ص 305.

(379) المرجع نفسه، ص 372.

(380) مصطفى صبري التوقادي، **النكير على منكري النعمة** (بيروت: المطبعة العباسية، 1926)، ص 208.

(381) المرجع نفسه، ص 220.

(382) المرجع نفسه، ص 223.

(383) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، دراسات تاريخية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ص 124.

(384) المرجع نفسه، ص 136.

(385) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، 1798 – 1939 (بيروت: دار نوفل، 2001)، ص 233.

(386) محمد رشيد رضا، **رحلات الإمام محمد رشيد رضا**، جمعها وحققها يوسف أيبش، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص 311.

(387) المرجع نفسه، ص 369.

(388) المرجع نفسه، ص 373.

(389) المرجع نفسه، ص 383.

(390) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، مراجعة حسن تميم (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص 39.

(391) المرجع نفسه، ص 77.

(392) المرجع نفسه، ص 79.

(393) المرجع نفسه، ص 4.

(394) المرجع نفسه، ص 353.

(395) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود؛ راجع مقدمته والفصل الأول منه عبد العزيز المراغي بك وراجع باقي الكتاب مهدي علام (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955)، ص 14.

(396) المرجع نفسه، ص 33 – 34.

(397) المرجع نفسه، ص 15 – 151.

(398) المرجع نفسه، ص 181.

(399) المرجع نفسه، ص 183.

(400) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر 1981)، ص 85.

(401) المرجع نفسه، ص 113.

(402) المرجع نفسه، ص 127.

(403) المرجع نفسه، ص 127 – 128.

(404) مالك بن نبي، **شروط النهضة** (دمشق: دار الفكر، 1981)، ص 122.

(405) المرجع نفسه، ص 72.

(406) المرجع نفسه، ص 43.

(407) عبد المسيح الأنطاكي، **نيل الأماني في الدستور العثماني** (القاهرة: مطبعة العرب، [1909])، ص 87.

(408) المرجع نفسه، ص 194.

(409) ولي الدين يكن، **الصحائف السود** (بيروت: بيت الحكمة، 1970)، ص 142.

(410) أحمد لطفي السيد، **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**، تقديم وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال؛ 149 (القاهرة: دار الهلال، 1963)، ص 133.

(411) المرجع نفسه، ص 139.

(412) المرجع نفسه، ص 60 – 61.

(413) إسماعيل مظهر، **ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء وأثره في الانقلاب الفكري الحديث** (القاهرة: المطبعة العصرية، 1926)، ص 4.

(414) المرجع نفسه، ص 11.

(415) المرجع نفسه، ص 14.

(416) المرجع نفسه، ص 138 – 144.

(417) المرجع نفسه، ص 267.

(418) طه حسين، **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، مج 9 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973)، ص 21.

(419) المرجع نفسه، ص 36.

(420) المرجع نفسه، ص 40 – 41.

(421) المرجع نفسه، ص 58.

(422) المرجع نفسه، ص 76.

(423) أبو الأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية** (بيروت: مؤسسة الرسالة،

[د. ت.])، ص 12.

(424) المرجع نفسه، ص 22.

(425) المرجع نفسه، ص 40.

(426) المرجع نفسه، ص 42.

(427) المرجع نفسه، ص 112.

(428) المرجع نفسه، ص 81.

(429) أبو الحسن علي الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ط 6 مزيدة ومنقحة (بيروت: دار الكتاب العربي، 1965)، ص 153.

(430) المرجع نفسه، ص 179.

(431) المرجع نفسه، ص 223.

(432) المرجع نفسه، ص 264 – 269.

(433) أبو الحسن علي الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية** (الكويت: الدار الكويتية للطباعة والنشر، 1968)، ص 18.

(434) المرجع نفسه، ص 158.

(435) حسن الشيرازي، **كلمة الإسلام** (بيروت: دار الصادق، 1964)، ص 71

- 72.

(436) المرجع نفسه، ص 76.

(437) المرجع نفسه، ص 141.

(438) محمد قطب، **الإنسان بين المادية والإسلام**، ط 5 (بيروت: دار الشروق، 1978)، ص 45.

(439) المرجع نفسه، ص 178 - 179.

(440) محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية** (بيروت: المكتب الإسلامي، 1979)، ص 45.

(441) المرجع نفسه، ص 76.

(442) المرجع نفسه، ص 107.

(443) محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ط 4 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، ج 2، ص 229.

(444) سيد قطب، **معالم في الطريق** (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، 1965)، ص 175.

(445) محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، 1930 - 1970**، عالم المعرفة؛ 35 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،

1980)، ص 9.

(446) المرجع نفسه، ص 65.

(447) المرجع نفسه، ص 69 – 70.

(448) المرجع نفسه، ص 10 – 12 و227 – 255.

(449) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ط 7 (بيروت: دار الشروق، 1982)، ص 15.

(450) المرجع نفسه، ص 282 – 283.

(451) المرجع نفسه، ص 272 – 273.

(452) المرجع نفسه، ص 61.

(453) لوثروب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، نقله إلى العربية عجاج نويهض؛ وفيه فصول وتعليقات وحواش مستفيضة عن دقائق أحوال الأمم الإسلامية وتطورها الحديث بقلم شكيب أرسلان، 4 ج، ط 4 (بيروت: دار الفكر، 1973)، ج 3، ص 345.

(454) إدوارد سعيد، **الإستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981)، ص 55.

(455) عبد اللطيف الطيباوي، «المستشرقون الناطقون بالإنكليزية. ومدى اقترابهم

من حقيقة الإسلام والقومية العربية»، نشره في مجلة The Muslim World في عام 1963 وأعاد نشره معربًا محمد البهي في كتابه: محمد البهي، **الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي**، ط 6 (بيروت: دار الفكر، 1973)، ص 581 – 612، ويُنظر: **الفكر العربي**، العدد 32 (1983).

(456) البهي، ص 585.

(457) المرجع نفسه، ص 598.

(458) المرجع نفسه، ص 602.

(459) المرجع نفسه، ص 605.

(460) المرجع نفسه، ص 609.

(461) عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، قدم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني، ط 3 (بيروت: دار الحقيقة، 1979)، ص 94.

(462) المرجع نفسه، ص 109.

(463) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط 2 (بيروت: دار الحقيقة، 1973)، ص 104.

(464) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، ط 3 (بيروت: دار الطليعة، 2007)، ص 20.

(465) المرجع نفسه، ص 27.

(466) المرجع نفسه، ص 48.

(467) المرجع نفسه، ص 68.

(468) المرجع نفسه، ص 74.

(469) العروي، **الأيديولوجية العربية**، ص 30.

(470) المرجع نفسه، ص 42.

(471) العروي، **العرب**، ص 53.

(472) المرجع نفسه، ص 31.

(473) العروي، **الأيديولوجية العربية**، ص 128 - 138.

(474) العروي، **العرب**، ص 59.

(475) عبد الله العروي، «أوروبا وغير أوروبا»، **قضايا عربية**، العدد 4 (1974)، ص 36. والبراكس مصطلح ماركسي يشير إلى مزاوجة النظرية بالفعل.

(476) يُنظر تحليل العروي لتجربة الإصلاح في تونس: عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ط 5 (بيروت؛ الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 312 - 313.

(477) العروي، «أوروبا،» ص 39.

(478) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 53.

(479) المرجع نفسه، ص 188.

(480) المرجع نفسه، ص 27 - 31.

(481) المرجع نفسه، ص 38.

(482) المرجع نفسه، ص 56 - 57.

(483) المرجع نفسه، ص 95.

(484) المرجع نفسه، ص 96.

(485) المرجع نفسه، ص 143.

(486) جعيط، ص 161 - 163.

(487) المرجع نفسه، ص 10 - 11.

(488) المرجع نفسه، ص 76 - 86.

(489) المرجع نفسه، ص 119.

(490) المرجع نفسه، ص 127.

(491) المرجع نفسه، ص 127.

(492) المرجع نفسه، ص 129.

(493) المرجع نفسه، ص 144.

(494) المرجع نفسه، ص 176.

(495) المرجع نفسه، ص 111.

(496) المرجع نفسه، ص 200.

(497) طوى التأريخ العربي في الفترات اللاحقة للحروب الصليبية ذكرها، ولا نجد إلا إشارات عابرة، لكن التأريخ الأوروبي هو الذي أعاد هذه الحروب إلى الذاكرة. وكانت **العروة الوثقى** أول ما أشار إلى الحروب الصليبية عبر تشبيه الاستعمار الحديث بالصليبية. يُنظر: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1970).

(498) عن أثر العلوم العربية الإسلامية في نهضة أوروبا، يمكن مراجعة مارشال هودجسون في كتابه:

Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

ويُنظر تلخيصٌ لآرائه في: أدموند بورك، «تاريخ الإسلام في تاريخ العالم: «مارشال

هودجسون» و«مغامرة الإسلام»»، مجلة **الاجتهاد** (بيروت)، السنة 7، العددان 26 – 27 (شتاء وربيع 1995). يُنظر أيضًا: جورج صليبا، **العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية**، ترجمة محمود حداد؛ مراجعة وتحرير مركز التعريب والبرمجة (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011).

(499) يقدم شارل عيساوي رؤية نقدية لمقولة مارشال هودجسون حول تكافؤ المجتمعات المدينية بين الشرق والغرب في القرن السادس عشر. يقول: لقد بدأ التقدم الثقافي الأوروبي في تاريخ مبكر جدًا... هناك ثلاثة اختراعات تستحق مزيدًا من الاهتمام ألا وهي ساعات الحائط والنظارات والطباعة. فقد كان تأثير الساعة في عادات الإنسان في عمله وأنماط تفكيره مذهلًا. إنها إضافة إلى ذلك كانت ساعات الحائط من أولى الآلات المعقدة التي يتم استحداثها.

كما شكلت النظارات خطوة مهمة إلى الأمام؛ إذ إنها أطالت من الحياة العملية للإنسان على نحو ملحوظ. أما بالنسبة إلى الطباعة، فقد طُبعت الآلاف من الكتب في الصين واليابان في زمن مبكر، غير أن أوروبا استطاعت أن تقفز قفزة كبيرة إلى الأمام في هذا المجال. فمع بداية عام 1500 تقريبًا، كانت اثنتا عشرة دولة قد عرفت الطباعة وثم طبع 40 ألف نسخة من الكتب. يُنظر: شارل عيساوي، **تأملات في التاريخ العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 114 – 117.

(500) حول رسائل الكتّاب العثمانيين عن التدهور العثماني، يُنظر القسم الأول من

هذا الكتاب.

(501) محمد بن أحمد النهروالي، **البرق اليماني في الفتح العثماني: تاريخ اليمن في القرن العاشر الهجري؛ مع توسع في أخبار غزوات الجراكسية والعثمانيين لذلك القطر**، أشرف على طبعه حمد الجاسر، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب؛ 6 (الرياض: دار اليمامة، 1967)، ص 18 – 19.

(502) يقدم المؤرخ التركي خليل إينالجيك صورة إجمالية عن حال العلم في الدولة العثمانية. يُنظر فصل «العلوم العثمانية» وفي فصل «انتصار التعصب»، يتحدث عن انتصار الفقهاء على رجال العلم. يُنظر: خليل إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية: من النشوء إلى الإنحدار**، ترجمة محمد م. الأرناؤوط (بيروت: المدار الإسلامي، 2002)، ص 271 – 272.

(503) حول تجربة السلطان سليم الثالث الإصلاحية، يُنظر القسم الأول من هذا الكتاب.

(504) أنور عبد الملك، **نهضة مصر: تكون الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر الوطنية، 1805 – 1892** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983)، ص 32.

(505) يضع ألبرت حوراني جميع هؤلاء في سياق متصل في كتابه الذي يحمل عنوان **الفكر العربي في العصر الليبرالي**.

(506) تناولت مؤلفات كثيرة فترة حكم محمد علي باشا. أما قائمة إنجازاته التفصيلية في شتى المجالات فموجودة في: عبد الرحمن الرافعي، **عصر محمد علي**، طبعات متعددة (القاهرة: دار المعارف).

(507) ثمة وجهتا نظر بخصوص عصر محمد علي: **الأولى** تعتبر عصره بداية النهضة الفكرية، و**الأخرى** ترى محمد علي حاكمًا شرقيًا، لا يختلف بفهمه للسلطة عن سابقيه، خصوصًا أنه جعل نفسه التاجر ومالك الأرض. ولم يبدِ اهتمامًا بترجمة الكتب الفكرية. وكان افتتاح المدارس التقنية يهدف إلى دعم الصناعات، خصوصًا العسكرية منها. في المقابل، فإن لويس عوض وتحديدًا في **تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل**، يولي بيان بونابرت الأول الموجه إلى المصريين ودور السان سيمونيين الذين قدموا إلى مصر أهمية كبيرة، ونجد النزعة نفسها عند أنور عبد الملك في نهضة مصر. يُنظر: لويس عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل**، 2 ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1987).

(508) أجريتُ مقارنة بين سفارة محمد جلبي في عام 1721 إلى باريس ورحلة الطهطاوي إليها في عام 1826، وذلك في مقدمة ترجمتي لسفارة السفير التركي. وبينت أن فرنسا التي أدهشت السفير بقصورها ومنشآتها لم يكن نظامها السياسي الملكي ليختلف بنظره عن نظام السلطنة في اسطنبول، أما رحلة الطهطاوي فجاءت بعد أن أنجزت فرنسا وأوروبا ثلاث ثورات: ثورة معرفية مع الأنوار وثورة صناعية مع

استخدام البخار وثورة سياسية أقامت النظام الدستوري المؤسس على الحرية والمساواة. يُنظر: محمد جلبي، **جنة النساء والكافرين: سفارة نامه فرنسا**، ترجمة وتقديم خالد زيادة (بيروت: رياض الريّس، 2017)، المقدمة، ص 25 – 30.

(509) من بين أبرز الكتب حول عهد إسماعيل باشا، يُنظر: ف. روبرت هنتر، **مصر الخديوية: نشأة البيروقراطية الحديثة**، ترجمة بدر الرفاعي، المشروع القومي للترجمة؛ 637 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 305 – 313. إضافةً إلى: عبد الرحمن الرافعي، **عصر إسماعيل**، راجعه حلمي السباعي شاهين، 2 ج، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، 1982). وحول دور شريف باشا يُنظر: هنتر، ص 210 – 225.

(510) خير الدين التونسي، **مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق ودراسة معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 168.

(511) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، نقله إلى العربية المنجي الصيادي (بيروت: دار الطليعة، 1984)، ص 11.

(512) بول دومون، «فترة التنظيمات (1839 – 1878)»، في: روبير مانتران (إشراف)، **تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني**، ترجمة بشير السباعي (القاهرة: دار الفكر للدراسات، 1993)، ص 63 وما بعدها.

(513) ماجد فخري، **الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة**

(1800 – 1922) (بيروت: دار النهار للنشر، 1992)، ويُنظر أيضًا: يوسف قزما ، **رجل سابق لعصره: المعلم بطرس البستاني، 1819 – 1883** (بيروت: مكتبة بيسان، 1995)، خصوصًا حول الجمعية السورية ص 23 وما بعدها.

(514) روبير مانتران (إشراف)، **تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني**، ترجمة بشير السباعي (القاهرة: دار الفكر للدراسات، 1993).

(515) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1970).

(516) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط 2 (بيروت: دار الحقيقة، 1973).

(517) ما زال الدور الذي أداه أحمد رضا في جمعية الاتحاد والترقي مجهولًا في الأدبيات العربية. ومن المهم التنبه إلى كتابه الجندية والواجب، ففيه أول تنظير لدور العسكر في التغيير السياسي. يُنظر: حسن قايالي، **الحركة القومية العربية بعيون عثمانية (1908 – 1918)**، ترجمة فاضل جتكر؛ مراجعة وإعداد زياد منى (دمشق: دار قدمس للنشر، 2003)، ص 78 – 85. يُنظر أيضًا: نادية ياسين عبد، **الاتحاديون: دراسة تأريخية في جذورهم الاجتماعية وطروحاتهم الفكرية (أواخر القرن التاسع عشر – 190**)، تقديم هاشم صالح التكريتي (بغداد: دار ومكتبة عدنان، 2014)، ص 293 – 294.

(518) سليمان البستاني، **عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، تحقيق ودراسة خالد زيادة (بيروت: دار الطليعة، 1978) و(القاهرة: رؤية، 2010). في هذا الكتاب يبسط المؤلف برنامجًا من أجل اصلاح الدولة العثمانية.

(519) محمد روحي الخالدي، **أسباب الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة**، دراسة وتحقيق خالد زيادة (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2011).

(520) لم يكن انقلاب 1908، الوحيد الذي قام به الضباط العثمانيون، فبين عامي 1908 و1913، حدثت خمسة انقلابات عسكرية في اسطنبول، يُنظر:

Kaïs Jewad, Du califat aux coups d'Etat: Les Cinq coups d'Etat militaires au sein de l'Empire ottoman de 1908 à 1913 (Paris: .(Alphabeta, 1995

(521) حظيت ثورة 1919 بدراسات عدة، واعتبرت بداية حقبة ليبرالية في تاريخ مصر، امتدت حتى عام 1952. كما حظي زعيم الوفد سعد زغلول بالكثير من الدراسات، يُنظر على سبيل المثال: عبد العزيز رمضان، **ثورة 1919 في ضوء مذكرات سعد زغلول**، تاريخ المصريين؛ 219 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002).

(522) جرجي ينّي نهضوي وتربوي لبناني من بين أول من كتبوا عن تاريخ سوريا (1881) وكتابه سابق لأعمال هنري لامنس عن سوريا. يُنظر: جرجي يني، **تاريخ سوريا**، قدم له مارون عيسى الخوري، أصول ومراجع تاريخية؛ 6 (بيروت: دار لحد خاطر، 1986).

(523) جاك بيرك، **العرب... تاريخ ومستقبل**، مقدمة هاملتون جيب؛ تعريب وتعليق خيري حماد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971)، ص 42.

(524) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار: بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية**، ج 2 (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص 220.

(525) من خلال قراءة سجلات المحكمة الشرعية يتبين التمييز الواضح بين حكم السياسة وحكم الشرع. يُنظر: خالد زيادة، **سجلات المحكمة الشرعية، «الحقبة العثمانية»: المنهج والمصطلح** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، خصوصًا الفصلين 3 – 4، ص 55 – 103.

(526) شريف يونس، **نداء الشعب: تاريخ نقدي للأيديولوجيا الناصرية** (القاهرة: دار الشروق، 2012). يُنظر أيضًا: شريف يونس، **الزحف المقدس؛ مظاهرات التنحي وتشكل عبادة ناصر** (القاهرة: دار التنوير، 2012)، الفصل 1، ص 23 – 46.